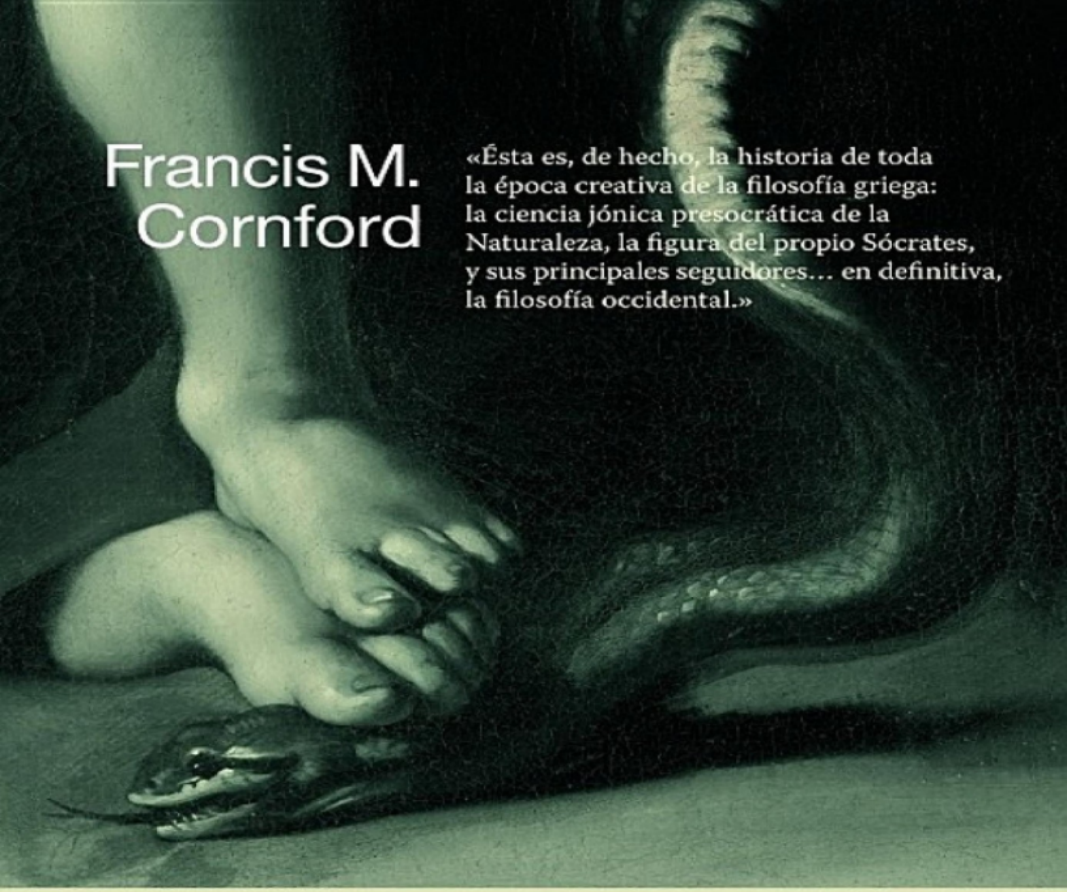

Francis M. Cornford

«Ésta es, de hecho, la historia de toda la época creativa de la filosofía griega: la ciencia jónica presocrática de la Naturaleza, la figura del propio Sócrates, y sus principales seguidores... en definitiva, la filosofía occidental.»

ANTES y DESPUÉS de SÓCRATES

NUEVA EDICIÓN

Ariel
FILOSOFÍA

Índice

Portada
Dedicatoria
Prefacio
I. La ciencia jonia antes de Sócrates
II. Sócrates
III. Platón
IV. Aristóteles
Notas
Créditos

En memoria de
Goldsworthy Lowes Dickinson

PREFACIO

El estudioso de cualquier campo del conocimiento a quien se invita a exponer, ante un público no especializado y en un lapso de cuatro horas, la esencia y el fruto de sus estudios [1] *hará bien en someterse a la disciplina implicada en tal propósito. Sabe bien que el especialista fruncirá el ceño al oír algunas de sus afirmaciones, por estimarlas cuestionables en su contenido y dogmáticas en su empaque, a la vez que señalará la omisión de multitud de extremos para los que fue imposible hallar espacio. Sin embargo, no dejará de aprovecharle el silenciar tales críticas y buscar en lo expuesto el desarrollo capital, al que tan a menudo oscurece la masa de los detalles. Estaba claro que habíamos de tomar a Sócrates como la figura central del período que se me ha encomendado, y que mi cometido era el de sacar a luz el significado de su conversión filosófica desde el estudio de la Naturaleza al estudio de la vida humana. He tratado, en consecuencia, de mostrar por qué la primitiva ciencia jonia no llegó a satisfacer a Sócrates, y he contemplado los sistemas de Platón y Aristóteles como intentos de llevar a la interpretación del cosmos las consecuencias del descubrimiento socrático. Por lo que respecta a éste, lo he comprendido mejor gracias a la obra de Henri Bergson* Las dos fuentes de la moral y de la religión*, que cayó en mis manos cuando componía estas conferencias*.

Antes de pronunciar la última, me llegó la noticia de la muerte de Goldsworthy Lowes Dickinson, el docto y exquisito humanista que tan justamente escogido fue para inaugurar el presente estudio de la contribución de Grecia a la vida moderna. Ningún erudito inglés ha mostrado mejor que él, en su persona incluso más que en sus escritos, cómo, en un mundo que a veces semeja olvidar más de lo que ha aprendido desde la desaparición de Atenas, el espíritu de Sócrates puede revivir.

F. M. C.
Agosto de 1932

Capítulo I

LA CIENCIA JONIA ANTES DE SÓCRATES

En el curso de estas conferencias me ha correspondido versar sobre el período creativo de la filosofía helena en su integridad, esto es, el correspondiente a la ciencia jonia de la Naturaleza anterior a Sócrates, a Sócrates mismo y a sus principales seguidores, Platón y su discípulo Aristóteles. Es obvio que no me será posible trazar ni siquiera un resumido bosquejo de la historia del pensamiento en un período que se extiende por cerca de tres centurias, la sexta, la quinta y la cuarta previas a nuestra era. Por tanto, sólo trataré de explicar por qué la vida y la obra de Sócrates se yerguen como jalones de la crisis central o pivote de tal historia. Así hablamos de los presocráticos, a continuación de Sócrates y por último de la filosofía socrática elaborada por Platón y Aristóteles. ¿Por qué se emplea el nombre de Sócrates para designar tanto a la filosofía que le precedió como a la que encontramos tras él?

En uno de sus diálogos hace Platón que sea el mismo Sócrates quien describa la revolución del pensamiento a la que él había dado origen, o sea, cómo desvió la filosofía desde el estudio de la Naturaleza externa al estudio del hombre y de los propósitos de la acción de éste en la comunidad. En el *Fedón*, la conversación entre Sócrates y sus amigos en el día de la muerte de aquél analiza la cuestión de si el alma es una entidad de esas que pueden comenzar y cesar de existir. Tal cuestión lleva a pasar revista a las explicaciones que se han ofrecido para dar razón del devenir y perecer de las cosas transitorias. Consideremos el núcleo de tan famoso pasaje.

Sócrates comienza diciendo que, en su juventud, se había sentido deseoso de saber cómo los filósofos habían explicado el origen del orbe y de los seres vivos. Pero pronto abandonó esa

ciencia de la Naturaleza por no quedar satisfecho con las explicaciones o razones que le ofrecía. Algunos, por ejemplo, habían hallado el origen de la vida en un proceso de fermentación desencadenado por la acción del calor y del frío. Sócrates estimaba que tal explicación no le hacía más sabio, por lo que concluyó que carecía de disposiciones naturales para tal suerte de indagación.

De este pasaje podemos inferir por qué estaba insatisfecho. En aquella ciencia primitiva un evento físico se estimaba «explicado» cuando, por decirlo así, se le había reducido a sus partes o bien se le había descrito en términos de otros acontecimientos físicos que le precedían o que le componían. Así tal explicación ofrece un cuadro más detallado de *cómo* tal evento aconteció; pero no nos dice, pensaba Sócrates, *por qué*. El tipo de razón que Sócrates deseaba era el de la razón por qué.

Sócrates oyó entonces a alguien que leía en voz alta un libro escrito por Anaxágoras, el filósofo amigo de Pericles, en el que se afirmaba que el orbe había sido ordenado por una Inteligencia. Y esto acrecentó sobremanera sus esperanzas, pues una Inteligencia que ordenase todos los seres había de disponerlos, tal pensaba él, «para lo mejor». Confiaba de esta suerte en que Anaxágoras explicaría el orden universal como el resultado de un plan y no el fruto de una ciega necesidad mecánica. Así la razón de ese orden se hallaría, no en un estadio previo de los seres del cual hubiera surgido, sino en algún fin o propósito al que pudiera mostrarse que servía. Eran las explicaciones de esta índole las que le parecían a Sócrates inteligibles y satisfactorias. Así por ejemplo: ¿por qué se hallaba él en aquel momento en prisión, aguardando la muerte? No era tanto porque los músculos de su cuerpo estuviesen contraídos de tal manera que le hubieran transportado allí y le hubiesen colocado en postura sedente, sino porque su espíritu había estimado mejor someterse a la sentencia del tribunal de Atenas. Con todo, al leer a Anaxágoras halló Sócrates que la acción de tal Inteligencia se limitaba a comenzar el movimiento en el espacio; para lo demás Anaxágoras volvía a recurrir a las usuales causas mecánicas. En su sistema no se le asignaba al universo ningún propósito de bondad que éste hubiese de cumplir. Pues bien, Sócrates tomaría el camino allí donde Anaxágoras lo había dejado; abandonó por tanto toda esperanza de hallar un sistema inteligible de la Naturaleza y se

apartó del estudio de las cosas exteriores.

De esta suerte hallaremos que el Sócrates que nos retratan Jenofonte y Platón no dialoga sobre la Naturaleza, sino sobre la vida humana en la sociedad, el significado del mal y el bien y los fines en atención a los cuales nos es menester vivir.

Platón nos ha descrito aquí algo de importancia mucho mayor que lo que pudiese ser un momento crítico en la vida del individuo Sócrates. En efecto, no sólo era éste, sino la filosofía misma la que se había vuelto del mundo exterior al mundo interior. Hasta entonces los ojos de la filosofía habían contemplado lo externo para encontrar una explicación razonable del cambiante espectáculo de la Naturaleza en torno. Su mirada se dirige ahora a otro campo —al orden y los propósitos de la vida humana— y al centro de éste, a saber, la naturaleza del alma individual. La filosofía presocrática comienza, como trataré de mostrar, con el descubrimiento de la Naturaleza; la filosofía de Sócrates comienza con el descubrimiento del alma humana.

Sócrates encontró su lema más apropiado en la inscripción délfica del «conócete a ti mismo». Nos preguntamos ahora: ¿cómo fue que, precisamente en ese momento y lugar, el hombre descubre en sí un problema de importancia más urgente que el del desentrañamiento de la Naturaleza externa? Estimaríamos tal vez que la filosofía podía haber principiado en casa, es decir, en el entendimiento de que el alma del humano y el significado de su vida revestían para él importancia mayor que no la historia natural de las cosas inertes. Así pues, ¿por qué estudió el hombre la Naturaleza en primer lugar y olvidó de conocerse a sí mismo hasta que Sócrates proclamó tal necesidad como su capital preocupación? Para hallar respuesta a este interrogante nos es menester ahora considerar la antigua ciencia jónica de la Naturaleza, su carácter y cómo se originó.

Definimos a esta ciencia como «jónica» porque fue inaugurada por Tales y sus sucesores de Mileto, una de las colonias jonias situadas en la costa de Asia Menor. Se concede en general que con él algo nuevo, lo que ahora denominamos ciencia occidental, apareció en el mundo, o sea, la ciencia como comúnmente se define: la búsqueda del saber por el saber y no por el uso práctico al que éste pudiera servir. Tales de Mileto, en sus viajes por Oriente,

halló que los egipcios detentaban ya algunas reglas aproximadas de agrimensura. Todos los años la inundación del Nilo borraba los mojones y los campos de los agricultores tenían que ser delimitados de nuevo. Los egipcios poseían un método para calcular áreas rectangulares y resolver así su problema práctico. El inquisitivo griego no sentía interés en delimitar los agros. Lo que él advirtió fue que ese método podía desgajarse de su propósito particular y generalizarse en un método que permitiese calcular superficies de cualquier forma. De esta suerte, las reglas de la agrimensura se convirtieron en la ciencia de la geometría. El problema —algo que es menester hacer— cedió el puesto al teorema —algo que es menester contemplar—. La razón halló un nuevo gozo en saber que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son siempre iguales y por qué ello ha de ser así. El topógrafo hace aún uso de tal regla al construir sus mapas; el filósofo se contenta con deleitarse en ella porque expresa una verdad.

De similar manera los helenos trocaron el arte de la astrología en la ciencia de la astronomía. Los sacerdotes de Babilonia ya habían registrado el movimiento de los astros desde hacía centurias con el fin de predecir aconteceres humanos que las estrellas pretendidamente gobernaban. Los griegos se hicieron con el fruto de esa observación y Tales de Mileto predijo un eclipse acaecido en Asia Menor en el año 585 a. de C. Lo que dejaron a un lado fue el edificio íntegro de supersticiones astrológicas que hasta entonces habían brindado el motivo práctico para observar los cielos. Apenas si existe traza de astrología en el pensamiento heleno antes de la fusión del Occidente y del Oriente que siguió a las conquistas de Alejandro.

La aparición de la ciencia significó, pues, que la inteligencia se tornó desinteresada y se sintió libre para emprender su singladura por mares del pensamiento extraños a las mentes abocadas en inmediatos problemas de acción. La razón inquirió y percibió que la verdad era algo universal que podía ser útil para las exigencias de la vida, o bien que podía no serlo. Al considerarlas a una distancia de 2.500 años, vislumbramos las cosmologías milesias como la alborada o la niñez de la ciencia. Es aquí donde comienzan las historias de la filosofía, tras conceder algunas observaciones a la edad primitiva de la mitología y la superstición. No obstante, para

servir a nuestro propósito de apreciar la revolución socrática del pensamiento, nos será útil considerar aquel momento primero de la ciencia desde el otro lado, esto es, desde el lado que está más lejos de nosotros. Si nos fuese factible considerar el desarrollo del género humano en su integridad, estos últimos veinticinco siglos de ciencia transcurridos desde los días de Tales de Mileto hasta los nuestros propios aparecerían en proporción y perspectiva muy diferentes. Veríamos entonces a la filosofía como el más grande de los logros humanos. La especulación presocrática dejaría de parecernos rudimentaria e infantil para erguirse como la época culminante de un desarrollo que cubre muchas más edades de las que ha registrado la Historia.

Me referí antes a tal época como a la del descubrimiento de la Naturaleza: he aquí una expresión que es preciso explicar. Designo con ella el descubrimiento de que el mundo circundante en su integridad, mundo del que nuestros sentidos nos ofrecen el conocimiento, es puramente natural y no en parte natural y en parte supranatural. Así, la ciencia comienza cuando se entiende que el universo es un todo natural que posee sus modos de acción inmutables, o sea, modos que la razón humana puede averiguar, pero que se hallan fuera del control ejercido por la acción del hombre. Arribar a tal perspectiva constituyó un logro muy grande, cuya magnitud podremos medir si retrotraemos nuestra reflexión a ciertos aspectos propios de las épocas precientíficas. Dichos aspectos son: 1) la separación del yo con respecto al objeto externo, esto es, el descubrimiento del objeto; 2) la ocupación de la inteligencia con las necesidades prácticas de la acción al manipular el objeto; 3) la creencia en poderes sobrenaturales e invisibles que se encuentran en o tras el objeto que se pretende manipular.

1) Con respecto al primer punto —la separación del yo y del objeto— diremos que, si es verdad que el individuo sigue siendo un compendio en miniatura de la historia de la especie, entonces se trata aquí de algo que se pierde muy lejos en las etapas del desarrollo humano. El niño es solipsista tan sólo durante las primeras semanas de su existencia, cuando da por seguro que su entorno no es sino una parte de sí. Esta filosofía infantil, sin embargo, se pone pronto en cuestión merced a la duda; en efecto, hay algo que falla: el alimento no aparece como la respuesta

inmediata al estímulo del hambre. El niño llorará de rabia y de zozobra. Tendrá que afirmarse a sí mismo para hacer que el entorno se comporte como él desea. El sueño solipsista queda pronto destruido y en un mes o dos ya será consciente de que, además de sí, existen otras cosas que es menester adular o engañar. El niño (tal dicen las ayas) «comienza a darse cuenta de las cosas», o (tal dice Virgilio) comienza a «reconocer a su madre con una sonrisa». De esta suerte, el abismo que separa el yo y el mundo exterior empieza a abrirse.

Esta creencia naciente en la existencia independiente de los objetos exteriores constituye el cimiento de la filosofía del sentido común, impuesta en el niño con la derrota del solipsismo ingenuo. En el desarrollo del género humano, el descubrimiento de que existen cosas situadas fuera del yo tiene que situarse, como apunté arriba, en un pasado muy remoto. Con todo, es preciso distinguir entre efectuar tal descubrimiento y dar en la idea de que esos objetos externos poseen una naturaleza que les es propia, extraña a la del hombre y carente tanto de simpatía como de hostilidad para con sus temores y deseos. Hubo de transcurrir un lapso de tiempo sumamente largo antes de que la frontera que separa el yo y el objeto se trazase precisamente allí donde la ciencia la coloca, desgajando del todo al objeto.

2) La razón de ello reside en el hecho de que la inteligencia permanece, durante todo este período, inmersa en los intereses de la acción y carece del ocio preciso para la reflexión desinteresada. Éste es el segundo rasgo de la edad precientífica. En el hombre, al igual que en los animales superiores, el uso primario de la inteligencia consistió en idear medios para llevar a término aquellos fines prácticos que no es factible lograr de manera inmediata. Si se le ofrece un plátano a un simio, éste lo tomará y empezará a comerlo; no hay aquí lugar para la reflexión. Pero si se coloca el plátano fuera de su alcance, la acción se detiene. Será menester emplazar la inteligencia en ayuda del deseo frustrado; esto es, se hará una pausa antes de que la acción se reanude. Una vez que hemos observado la acción consiguiente, entonces colmamos el espacio de esa pausa con una elemental cadena de razonamiento. Así imaginamos que el mono ha razonado de esta suerte: «¿Cómo puedo hacerme con ese plátano? Aquí hay cajas. Si las pongo una

encima de otra podré alcanzarlo». De seguro que no sabemos qué ha sucedido en el cerebro del simio. Pero el hombre, eso sí lo sabemos, ha usado su inteligencia para vencer los obstáculos inusuales que se ponen a su acción y, mediante la invención de herramientas y útiles de todas clases, ha ampliado sus poderes naturales por medios naturales, y los sigue ampliando. De esta suerte y en todo tiempo, la inteligencia sirve a los propósitos de la acción; y nuestra conjetura es que en un principio sirvió con exclusividad a tales poderes.

La limitación de la inteligencia a las cosas que merecen su atención en razón de que se resuelven en algún fin práctico es aún hoy característica de algunas sociedades indígenas. Así, Bronislaw Malinowski [1] escribe acerca de los melanesios:

> El mundo exterior les interesa tan sólo en la medida en que es productor de cosas útiles. La utilidad, por supuesto, ha de entenderse aquí en su sentido más amplio, incluyendo no sólo lo que el hombre puede consumir como alimento, sino todo lo que estimula sus actividades lúdicas, rituales, guerreras o artísticas.
>
> Todas esas cosas revestidas de interés sobresalen en la mente del indígena como unidades aisladas y desgajadas de un indiferenciado telón de fondo. Cuando yo evolucionaba con los nativos en alguno de sus medios naturales —navegando en el mar, caminando en la playa o a través de la jungla o contemplando el cielo estrellado — me impresionaba a menudo su tendencia a aislar los pocos objetos para ellos importantes y a tratar lo demás como mero decorado. Así por ejemplo, en la selva una planta o un árbol llamaban mi atención, y al requerir información sobre ellos, su respuesta era: «Bah, no es nada más que "un arbusto"».
>
> Un insecto o un ave que no desempeñen ningún papel en la tradición o en la cocina serán despachados diciendo que «son sólo alimañas que vuelan» (*mauna wala*). Mas si, por el contrario, es el caso que el objeto en cuestión les sea útil de una u otra manera, entonces le darán un nombre, detallarán las referencias a sus empleos y propiedades y, de esta suerte, tal entidad quedará claramente individualizada [...]. En todos los campos existe la tendencia a aislar aquello que de alguna manera se relaciona con el hombre —emotiva, ritualmente— y a colocar todo lo demás en un indiscriminado montón.

3) En el principio, pues, el campo propio al pensamiento estaba limitado por los imperiosos límites de la acción. La atención prestada a las cosas externas se prodigaba en proporción a las actividades de los humanos, no interesando por sí mismas, sino como objetos con los que se puede hacer algo, o bien como detentadores de influencia sobre nosotros. Considerémoslos ahora en esa su segunda capacidad, o sea, como agentes.

Volvamos a nuestro ejemplo del simio que se detiene en su frustrado deseo por atrapar el plátano. En el intervalo de su acción

suspensa nos es posible imaginar que resiente a aquellas cosas que hacen frente a su deseo como detentadoras de una voluntad propia, experiencia de sobras conocida en la sociedad de los otros monos, sus hermanos. Existen, pues, resistencias que es menester vencer, poderes que su propio poder ha de burlar. Y cuando advierte que las cajas le ayudarán a conseguir su fin, sentirá que no es el orbe todo el que está contra él: en efecto, existen seres con intenciones benévolas que simpatizan con sus deseos y favorecen su realización. Esas intenciones benéficas o dañinas, esas invisibles fuerzas que impulsan o entraban la acción vienen a ser fragmentarios elementos de personalidad y constituyen la materia prima con la que el hombre, al comenzar a reflexionar, construyó el mundo sobrenatural. Así en la religión romana encontramos *numina* sin cuento, esto es, poderes cuyo contenido viene expreso en nombres abstractos o *nomina*: Jano, por ejemplo, no es un dios perfectamente personal que presida las puertas, sino, sencillamente, el espíritu de la «puertez», concebido como un poder presente en todas las puertas, el cual puede ser favorable o maléfico al que por ellas transita. De estos *numia* elementales parte una escala que comprende espíritus de varias clases hasta llegar al dios completamente antropomórfico, como los celícolas de Homero.

Al principio, esos elementos fragmentarios de personalidad residían solamente en las cosas. En un sentido, eran proyectados desde el yo humano hasta el objeto; mas no habríamos de creer que son la creación de una teoría consciente. A guisa de estadística posterior, diremos que el hombre primitivo no inventó su religión a la huella de una concepción «animista» o incluso «preanimista». Al supuesto de que las cosas benéficas o dañinas detentan una voluntad de favorecer o lesionar se arriba de forma tan poco refleja como la del niño que la emprende a puntapiés con una puerta que le ha pillado el dedo o el jugador que maldice su bastón de golf porque éste ha fallado el golpe. Si nuestro golfista fuese lógico, no dejaría de implorar a sus bastones de golf antes de comenzar la partida; o bien le oiríamos murmurar algún conjuro para que éstos golpearan la pelota con justeza. Pues bien, estos elementos proyectados de la personalidad constituyen los objetos propios del arte de la magia; son «sobrenaturales» en el sentido de que su comportamiento no es ni calculable ni regular; no se puede saber

con certeza de qué manera actuarán, de la misma forma de que se está seguro que el contacto de una llama quemará la mano. La magia comprende toda una colección de prácticas destinadas a dominar de alguna manera esas fuerzas sobrenaturales. Y, obviamente, si éstas han de ser controladas, cuanto más sepamos de ellas mejor. La mitología ministra a esta necesidad inventando una historia de lo sobrenatural con el fin de fijar esos poderes invisibles en una forma más definida y de dotarlos de una sustancia más concreta. Estos poderes se desgajan de los objetos en los que en un principio residían y se resuelven en personas completas. De esta suerte, la magia y la mitología ocupan la inmensa región exterior de lo desconocido y limitan el pequeño campo del saber fáctico común. Lo sobrenatural reside en cualquier parte situada en o allende lo natural; y el conocimiento de lo sobrenatural, que el humano cree detentar, puesto que no le viene de una experiencia directa y ordinaria, semeja ser conocimiento de índole diversa y superior. Constituye una revelación que sólo es accesible al hombre inspirado o (como decían los helenos) «divino», esto es, al mago y al sacerdote, al vidente y al poeta.

Así pues, la aparición de la ciencia está señalada en Grecia por la tácita negación de esa distinción entre dos órdenes de conocimiento, revelación y experiencia, y, a la vez, entre los dos tipos de vida a ellos correspondientes, el sobrenatural y el natural. Los cosmólogos jonios suponen (sin que ni siquiera sientan la necesidad de afirmarlo así) que todo el universo es algo natural y que, potencialmente, se encuentra al alcance de un conocimiento tan ordinario y racional como puede ser el que nosotros detentamos sobre el hecho de que el fuego quema y el agua ahoga. A esto me refiero yo con la expresión «el descubrimiento de la Naturaleza». Así la concepción de ésta se amplía hasta incorporar en ella todo cuanto había constituido el dominio de lo sobrenatural, que, en la forma en que la mitología lo había conformado, sencillamente desaparece. Todo cuanto verdaderamente existe es natural.

Tal vez ya se han aducido suficientes razones para justificar la afirmación de que el descubrimiento de la Naturaleza fue uno de los mayores logros del cerebro del hombre. Y como otras grandes empresas, fue ésta la realización de unos pocos individuos excepcionalmente dotados. ¿Por qué fueron éstos precisamente

griegos jonios del siglo v?

Las ciudades helenas del Asia Menor se hallaban entonces en el cenit de la civilización occidental. En ellas vivían individuos que habían abandonado las prácticas mágicas que nunca habrían de extinguirse entre el campesinado. A la vez, habían dejado atrás a la religión olímpica de Homero. Merced a los poetas, la tendencia antropomórfica del mito había ido demasiado lejos. La imaginación helena era quizá única por su claridad visual, superando con mucho a la romana a este respecto. Los poderes sobrenaturales habían tomado formas humanas tan concretas y tan bien definidas que a un griego le era posible reconocer a un dios con sólo verlo. Así, cuando el alto y barbudo Bernabé y el incansable y elocuente Pablo arribaron a Listra, los habitantes del lugar los identificaron de inmediato como Zeus y Hermes. Era, pues, inevitable que, cuando los dioses ya se hubieron trocado completamente en personas, algunos escépticos se negaran a creer que una tormenta acaecida en Asia Menor se debiera realmente a la cólera de una deidad sentada en la cumbre del Olimpo. En el siglo VI Jenófanes atacó el politeísmo antropológico con una resolución devastadora:

> Si los caballos o los bueyes tuviesen manos y pudiesen dibujar o esculpir estatuas, los caballos representarían como caballos las formas de sus dioses, y los bueyes como bueyes.

De ahora en adelante la ciencia natural añadió a sus provincias todo cuanto sucediese «en lo alto» del cielo o «bajo la tierra». El trueno y el relámpago, afirmó Anaximandro, tenían por causa la explosión del viento. En efecto, encerrado en una espesa nube, el viento se proyecta afuera y al rasgar la nube produce el estruendo, y la hendidura semeja una llama en contraste con la negrura de la nube. Ésta es una «explicación» típicamente científica: ya no se encuentra un telón de fondo sobrenatural, poblado de personalidades fragmentarias o completas que son accesibles a la plegaria y al sacrificio y susceptibles de coacción mágica. De esta suerte, el intelecto se desgaja de la acción y el pensamiento hace frente a la Naturaleza, la cual es ahora un universo impersonal de seres, indiferentes a los deseos humanos y existentes en sí y para sí. La separación del objeto y del yo es ahora completa.

Es probable que a los pocos intelectos avanzados que habían

alcanzado esta conclusión les pareciese que ya habían desbancado a la mitología de una vez por todas como a un sencillo embuste. Es menester recordar, empero, que con ellos no llevaron al resto del orbe heleno: en efecto, un milenio después el humo de los sacrificios aún ascendía del altar de Zeus. Otras mentes, tan agudas como las suyas y es posible que más profundas, estimaron que el mito no era una supersticiosa quimera carente de base, sino que se asemejaba a las Musas de Hesíodo, quienes sabían no sólo prodigar embustes con apariencia de verdad, sino también, cuando era de su grado, ofrecer la verdad misma. La Afrodita y la Artemisa del *Hipólito* y el Dioniso de las *Bacantes* de Eurípides eran para el dramaturgo algo más que proyecciones de la psicología humana o personificaciones ficticias de fuerzas naturales. De este modo estaba destinado el mito a sobrevivir al menosprecio del racionalismo jonio y a aguardar la reinterpretación.

Con todo, en el momento que estamos contemplando ahora, parece como si la ciencia hubiese dado al traste con la mitología. Así los sistemas del siglo v están moldeados según formas cosmogónicas y en ellos se ofrece respuesta a dos preguntas capitales. La primera: ¿cómo dio el mundo que percibimos en ordenarse de esta manera, o sea, con la tierra y las grandes masas de agua que colman los huecos mares en el centro, la aérea región de la niebla, las nubes y la lluvia en derredor y, más allá, las candelas celestiales? La segunda: ¿cómo adivino la vida dentro de este orden? Y la respuesta constituye una historia de la aparición del orden universal a partir de un estado inicial de los seres (esto es, un «comienzo» o *arché*).

Para ilustrar lo dicho tomemos como ejemplo la más completa y osada de estas cosmogonías, el sistema del sucesor de Tales, Anaximandro, quien acuñó el molde que había de hacer suyo la tradición jonia. En el principio existía tan sólo una masa ilimitada y desordenada de indiscriminada materia que contenía los poderes antagónicos del calor y el frío. En algún punto, un núcleo preñado de estas potencias en liza tomó forma —equivalente racionalizado del huevo del mundo presente en la cosmogonía mística—. Tal vez en razón de que la enemistad del calor y del frío lo desunió, ese núcleo resultó de hecho diferenciado. Así el frío se convirtió en una masa acuosa de tierra, envuelta en una nube; el calor se trocó en

una esfera de llamas que lo envolvía todo, al igual que la corteza en derredor de un árbol. A continuación, la esfera de llamas estalló, segmentándose en anillos de fuego encerrados y ocultos en fosca niebla. El sol, la luna y las estrellas, los puntos de luz que vemos en el firmamento, son lenguas de fuego que brotan de los agujeros de esos anillos opacos, como el aire sale por la boca de un fuelle. La tierra se secó entonces merced al calor de los fuegos celestiales y los mares se retiraron a sus huecos lechos. Al fin, surgió la vida en el limo caliente. Los primeros brutos semejaban erizos de mar encerrados en espinosas conchas; de esas criaturas marinas descenderían los animales terrestres y el hombre.

La importancia de esta cosmogonía reside no tanto en lo que contiene cuanto en lo que rechaza. En efecto, la cosmogonía ya se ha separado de la mitología: no se pronuncia ni una palabra sobre los dioses ni se alude a potencia sobrenatural alguna. Así, esta nueva forma de pensamiento traduce al campo de la experiencia cotidiana lo que previamente se ubicaba fuera de él. Nos será fácil advertir la diferencia si comparamos esta historia del mundo con la vetusta teogonía poética de Hesíodo. Al remontarse éste en el tiempo desde su propia edad y desde la vida que conocía y con la que hacía frente a diario, allende las primeras edades —la Heroica, la de Plata— hasta el reinado de Cronos y de los más antiguos dioses y, más allá aún, hasta el nacimiento de los dioses mismos, vástagos del misterioso matrimonio entre el Cielo y la Tierra, de seguro que parecía que el orbe perdía cada vez mayores visos de semejanza con el ordinario universo de la experiencia conocida. Aquellos acontecimientos —el matrimonio y el nacimiento de los dioses, la guerra entre los Olimpíadas y los Titanes, la leyenda de Prometeo— no eran acontecimientos de la misma naturaleza que los que acaecían en la Beocia contemporánea a Hesíodo. Obtendremos idéntica impresión si pensamos en el Libro del Génesis, en todos los sucesos que van desde la creación del mundo hasta la vocación de Abraham. Al seguir la narración vamos paulatinamente emergiendo en el mundo que nos es conocido, y las figuras suprahumanas se achican hasta reducirse a las proporciones del hombre. Así es precisamente como éste se había representado el pretérito antes de la aparición de la ciencia jonia; y disipar esa niebla de mitos acerca de los orígenes del orbe y de la vida

constituyó una extraordinaria proeza del pensamiento racional. De esta suerte, el sistema de Anaximandro retrotrae al principio mismo de las cosas la operación de esas fuerzas ordinarias cuya labor en la Naturaleza a diario advertimos. La formación del mundo se convierte así en un acontecimiento natural, no supranatural.

Tales eran las cosmogonías jonias del siglo VI: las cuales describían de qué forma un mundo ordenado fue extraído de aquel estado inicial e indiferenciado de los seres. En el siglo V la ciencia toma una orientación en algún sentido distinta, que es la que ha seguido hasta hoy. En efecto, conservando la forma de una cosmogonía, ésta se particulariza ahora en una investigación sobre la constitución última de la sustancia material, esto es, la uniforme y permanente «naturaleza de las cosas». Consideremos, pues, como conclusión el fruto de esta búsqueda, a saber, el atomismo democritano.

El atomismo es una teoría de la sustancia corpórea y tangible. La noción de sustancia procede del sentido común. La creencia en entidades sustanciales situadas fuera de nosotros se remonta a la separación inicial del objeto y el yo. Una sustancia es algo cuya existencia es independiente de que yo lo vea o toque, esto es, algo que sigue siendo lo mismo aunque yo —el sujeto— no esté presente. El problema para la ciencia es el siguiente: ¿cuál es esa sustancia que permanece una vez que ha cesado de causarnos sensaciones? Así tengo bajo mis ojos algo que denomino una hoja de papel. Lo que de verdad veo es un área blanca con manchas negras. Al tocarla siento la resistencia de una superficie lisa, y puedo seguir con mis dedos el límite de su forma rectangular. Estas sensaciones constituyen mi única seguridad de que hay algo aquí, situado fuera de mí. Si vuelvo mis ojos en otra dirección la blancura y las manchas negras desaparecen. Ya tengo sólo la sensación táctil de resistencia que me ofrece esa lisa superficie rectangular. Si levanto mis dedos esta sensación desaparece también. Con todo, estoy perfectamente seguro de que hay algo ahí, a saber, una sustancia cuya existencia no depende de mis sensaciones. ¿Cuáles son, de entre estas propiedades —los colores blanco y negro, la resistencia, la suavidad, la forma—, las que realmente pertenecen al objeto y seguirán siendo suyas con independencia de que yo lo mire o lo toque?

Los atomistas sostenían que las propiedades táctiles son las reales; las propiedades visuales no son sustanciales u objetivas. Éstas no existen cuando ya no miro; en una habitación oscura la hoja de papel pierde su color: ya no podré ver nada. Sin embargo, aún podría sentir la forma y la resistencia de la superficie. Si no pudiese percatarme de estas propiedades, no sentiría nada y estaría seguro de que el objeto no se hallaba ahí. Mas si me percato de ellas, estaré seguro de que cuando encienda la luz, las propiedades visuales cobrarán existencia otra vez.

Mediante esta serie de razonamientos, el sentido común puede conducir a las doctrinas fundamentales del atomismo.

En efecto, los átomos de Demócrito son corpúsculos duros, en exceso pequeños para poder ser percibidos y privados, además, de toda propiedad que no sea resistencia y forma, o sea, las propiedades tangibles suficientes y necesarias para persuadirnos de que algo real está ahí. Un cuerpo extenso no se destruye al dividirse en sus átomos. Todas sus piezas están a mano y pueden volver a juntarse. A la vez, pueden trasladarse en el espacio sin sufrir ningún cambio cualitativo. El atomismo sostenía que lo real —el núcleo sustancial permanente e inmutable— no era otra cosa sino átomos que evolucionaban en el espacio vacío. Y no sólo era el caso de que tales átomos fuesen ellos reales, sino que, además, constituían el conjunto íntegro de la realidad.

No es mi deseo sugerir que se llegase al atomismo democritano mediante la cadena de razonamientos que he bosquejado aquí. Históricamente, éste nació como una teoría matemática que sostenía que la realidad estaba constituida por unidades discretas. Con todo, el resultado es el mismo. Los átomos de Demócrito son cuerpecitos diminutos en los que es factible seccionar a los cuerpos mayores pero que, en sí, no son reducibles a piezas más pequeñas. Éstos son absolutamente sólidos, compactos e impenetrables.

En lo que el atomismo antiguo trascendió las lindes del sentido común fue en postular que esos átomos corpóreos son del todo indestructibles e inmutables. Esto era un requisito de la razón. El sentido común, inasistido por la ciencia, supondría naturalmente que los cuerpos pueden ser destruidos y que constantemente lo son. Así un objeto seguirá siendo el mismo por un tiempo, a pesar de que algunas de sus propiedades se muden; pero más tarde dejará

sencillamente de existir y un objeto distinto vendrá al ser. Sin embargo, la ciencia antigua, sostenedora del principio de que nada puede nacer de la nada, demandaba algún «ser» permanente e indestructible ubicado tras esa pantalla de apariencias cambiantes. Tal postulado colmaba la misma necesidad de índole racional que ha compelido a la moderna ciencia a postular el principio de la conservación en sus diferentes formas: la ley de la inercia, la conservación de la masa y la conservación de la energía. En efecto, ha sido observado que tales proposiciones se enunciarían en un principio sin que las avalase prueba alguna o fuesen el resultado de una demostración a priori, aun cuando posteriormente se las considerara a menudo como leyes puramente empíricas.[2] Ese algo —sea lo que sea— cuya conservación ha requerido la ciencia moderna corresponde a aquel «ser» o «naturaleza de las cosas» que postulaban los antiguos. En el caso del atomismo se trataba de partículas impenetrables de sustancia material.

La ciencia antigua, tras deducir el átomo indestructible, supuso que ya había arribado a la naturaleza real de los seres. Las cualidades variables que los objetos parecen poseer, pero de las que los átomos carecen —color, sabor y demás—, fueron despachadas como simples sensaciones pertenecientes a nuestros órganos de la percepción. Éstas no son «sustanciales», pues dependen de nosotros para su existencia. Sólo los átomos son reales, junto con el vacío en el que evolucionan y en el cual colisionan entre sí.

El rasgo esencial del atomismo, por tanto, es que se trata de una doctrina materialista. Con ello no me refiero solamente al hecho de que sea una explicación de la naturaleza de la sustancia material o corpórea. Es materialista también en el sentido de que postula que la sustancia material, o sea, el cuerpo tangible, no sólo es real, sino que a la vez constituye la realidad íntegra. Todo cuanto existe o sucede tiene que explicarse mediante estos factores corpóreos. El mundo se resuelve así en un invisible juego de billar. La mesa es el espacio vacío. Las bolas son los átomos que chocan y se transmiten unos a otros el movimiento. Eso es todo: ninguna otra cosa es real. En este juego, sin embargo, no existen jugadores. Si tres bolas dan en hacer una carambola, se tratará tan sólo de un golpe de suerte —que necesariamente no corresponde a un plan—. El juego consiste, pues, íntegramente de casualidades o chiripas; y

no hay ningún intelecto que las controle detrás.

Considerado en cuanto teoría de la naturaleza de la sustancia material, el atomismo constituía una brillante hipótesis. Resucitado por la ciencia moderna, éste ha conducido a los más capitales descubrimientos de la física y la química. No obstante, como ya he apuntado anteriormente, el atomismo antiguo fue aún más lejos. En efecto, aquél pretendió ser una explicación del conjunto de la realidad, esto es, no una mera hipótesis científica, sino una filosofía completa. Y en cuanto tal, era menester que incluyese una explicación tanto del aspecto espiritual del universo como del aspecto material. Sin embargo, cuando contemplamos el sistema desde tal punto de vista, hallamos que todo cuanto podemos reconocer como entidad espiritual sencillamente se aniquila. Cuando se le pide al atomista que explique el alma, replicará que ésta, al igual que todo lo demás, consiste de átomos. Tales átomos anímicos están constituidos por la misma impenetrable sustancia que los restantes átomos; su única particularidad estriba en que son esféricos de forma y, por tanto, en que podrán moverse con facilidad suma y deslizarse por medio de los átomos angulares y menos móviles del cuerpo. Así, la sensación se debe a los átomos que, procedentes del exterior, chocan con los átomos anímicos. La variedad de cualidades que percibimos corresponde, pues, a la variedad de formas atómicas. En fecha tan posterior como es en 1675, un químico francés,[3] cuyo tratado fue un clásico por un período de medio siglo, escribía aún:

> No puede explicarse la naturaleza oculta de un objeto de mejor manera que no sea atribuyendo a sus partes formas correspondientes a todos los efectos que produce. Nadie negará que la acidez de un líquido consiste en partículas puntiagudas. Toda la experiencia lo confirma. Sólo se precisa gustarlo para sentir un picor en la lengua semejante al que ocasiona algún material dividido en finísimas puntas.

Estas frases pudieron haber sido escritas por Lucrecio y, expresadas así, constituyen una explicación razonable de la causa mecánica de una determinada sensación. Pero si de la causa mecánica pasamos a la sensación en sí y de ésta al alma que la posee, al igual que posee pensamientos, sentimientos y deseos, entonces ya no nos será tan fácil persuadirnos de que esa alma misma no consiste sino de átomos redondos y de que no existe cosa alguna que no sean colisiones. Es mucho más difícil creer que un

proceso del pensamiento o una emoción como la cólera sean por completo irreales o bien que consistan en un número de partículas sólidas que estén chocando entre sí.

Acaso lo que antes apunté con respecto a la peculiar claridad visual de la mitología griega pueda explicar cómo la ciencia dio en fin en dejar a un lado o negar lo espiritual en cuanto distinto de lo material. Si el mundo posee un aspecto espiritual, el hombre sólo podrá explicarlo refiriéndose a su propio espíritu o mente. Al principio lo que hizo fue proyectar elementos de su propia personalidad en las cosas externas. Después, la imaginación helena desarrolló esos elementos hasta conseguir las personalidades completamente humanas de los dioses antropomórficos. Más tarde o más temprano el intelecto griego estaba compelido a descubrir que tales dioses no existían. De este modo la mitología fue demasiado lejos y desacreditó la existencia misma de un mundo espiritual. Así la ciencia obtuvo la conclusión no de que el mundo espiritual había sido erróneamente concebido, sino de que tal no existía: en efecto, nada era real salvo los cuerpos tangibles compuestos de átomos. El resultado fue esa doctrina denominada materialismo por los filósofos y ateísmo por las gentes religiosas.

La filosofía socrática constituye, pues, una reacción contra este sesgo materialista de la ciencia física. Para redescubrir el mundo espiritual la filosofía había de abandonar, por el momento, la búsqueda de una sustancia material en la Naturaleza externa, y volver sus ojos al interior, a la naturaleza del alma humana. Tal fue la revolución desarrollada por Sócrates con su precepto délfico: «Conócete a ti mismo».

Capítulo II

SÓCRATES

Hemos considerado, pues, que la ciencia jonia de la Naturaleza —esto es, el germen del que ha brotado toda la ciencia europea que desde entonces existe— designaba el logro de una actitud mental en la que el objeto había sido ya completamente desgajado del sujeto y de acuerdo con la que el intelecto podía contemplarlo separado de los intereses de la acción. Los frutos de esta actitud constituyeron los primeros sistemas del mundo que es factible postular en cuanto construcciones racionales de la realidad. La cuestión a la que pasamos ahora es la de saber por qué no colmaron las esperanzas de Sócrates. Si el pensamiento de aquellos jonios era genuinamente filosófico, si se afanaban por conseguir un cuadro enteramente racional de lo real, ¿por qué desencantaron a un hombre en quien el mundo ha reconocido a un gran filósofo y que, además, exaltó a la razón por encima de todas las demás facultades del ser humano?

Cuantas autoridades dignas de crédito poseemos —Platón, Jenofonte, Aristóteles— concuerdan en afirmar que Sócrates, tras su decepción juvenil con los métodos y los resultados de la investigación física, ya nunca más discutió sobre cuestiones tales como el origen del mundo. Jenofonte [1] añade a este respecto algunas razones: ¿por ventura imaginaban los hombres de ciencia que podían entender los avatares humanos tan bien como para trocarlos por el estudio de las cosas que están fuera de la esfera humana y allende su poder de descubrir la verdad? Además ni siquiera concordaban entre sí, puesto que se contradecían en los puntos principales. ¿Confiaban acaso que estudiando los cielos serían amos del clima, o bien se contentaban con saber cómo se originan el viento y la lluvia? Sócrates, narra Jenofonte, sólo se ocupaba de los avatares humanos, esto es, de lo que hace a los humanos justos en cuanto individuos y en cuanto entes sociales. El conocimiento era, en ese campo, la condición de un carácter libre y

noble; y la ignorancia no le liberaba de su estado de esclavitud.

Si damos crédito a Jenofonte, Sócrates rechazó las especulaciones contemporáneas acerca de la Naturaleza basándose en dos razones: en que aquéllas eran dogmáticas y en que eran inútiles.

La primera es la objeción de quien es compelido a aceptar algo que confiadamente afirman quienes no pueden estar seguros de la verdad de lo que dicen.

Aquellos jonios, en efecto, habían descrito el origen del mundo con la confianza de alguien que hubiese presenciado tal evento. Éste aseguraba que los objetos estaban últimamente compuestos por cuatro elementos que poseían las cuatro cualidades primarias; aquél estaba igualmente seguro de que los seres estaban constituidos por innumerables átomos que no diferían en sus cualidades. Estas explicaciones de la naturaleza de las cosas eran, pues, especulaciones a priori, no susceptibles de prueba ni de control experimental alguno. Así Hipócrates, el padre de la medicina, acertadamente protestaba contra el hecho de que éstas se convirtieran en la base del tratamiento médico, desbancando a la experiencia clínica. En efecto, un supuesto de la razón puede ser tan perniciosamente falso como una invención mitológica y el sendero de la ciencia está sembrado de un detritus de conceptos abandonados a los que se han atenido sus seguidores con una obstinación tan ciega como la de cualquier teólogo. «Por lo que respecta a los dioses —decía Protágoras— me es imposible saber de cierto si existen o no, ni tampoco cómo son en su forma. Son muchas las cosas que obnubilan la certeza: la oscuridad del asunto mismo y la brevedad de la vida humana.» Pues bien, en lo que concierne a los átomos, Sócrates estaba perfectamente justificado para expresarse en términos afines. Era su característica esencial ese lúcido sentido de lo que es factible conocer y de lo que nos está vedado, y del peligro de pretender a un conocimiento cuyas bases jamás han sido examinadas. La filosofía se guarda el derecho de inquirir del científico de qué manera dio éste con sus conceptos, y si tales son válidos.

La segunda objeción consistía en afirmar que estas teorías son inútiles. Con todo, Jenofonte nos traiciona su incomprensión de lo que para Sócrates significaba ese término. En efecto, era un mérito

de los jonios y no una falta el que estudiasen el firmamento sin esperar que con ello dominarían el clima o leerían en las estrellas la caída de los reinos y el azar de las lides. Bien al contrario, con el vocablo «inútil» Sócrates designaba aquello que era baldío para lo que, según él, constituía la interrogante propia y capital del hombre, a saber, el conocimiento de sí y del modo de vivir una vida justa. Si no nos ha sido dado el conocer los comienzos de la vida en el remoto pretérito, sí podemos, pensaba Sócrates, conocer el fin de la existencia en el aquí y ahora.

Este cambio en la indagación de los comienzos por la indagación de los fines coincide naturalmente con la mutación de los intereses colocados en la Naturaleza externa por los relativos al hombre. La ciencia física a la que renunció Sócrates no era, como la ciencia moderna, un intento de formular leyes naturales siempre con vista a la predicción de eventos futuros y que incidentalmente comporta un aumento en el control de las fuerzas naturales. Aquélla, por el contrario, tomó la forma de una cosmogonía, esto es, una investigación sobre la forma en que el mundo vino a constituirse de la forma que vemos; y, en segundo lugar, se preguntaba cuál era aquella naturaleza última de esa sustancia material de la que las cosas, tanto entonces como ahora, consistían. La respuesta a estas cuestiones parecía residir en un pretérito que iba a dar en nuestro presente. Así la ciencia intentaba retrotraerse al origen de las cosas o a los principios materiales de los que éstas nacieron al ser. El futuro, por tanto, no contenía la promesa de nada distinto. Sin embargo, tan pronto como nos volvemos a considerar nuestras propias vidas, el pensamiento se centra casi siempre en el futuro. El pasado no puede modificarse y el más seguro de los instintos nos impele a que le volvamos la espalda y a que contemplemos el porvenir. En el futuro están los fines que deseamos y que confiamos lograr mediante el ejercicio de nuestra voluntad y nuestra facultad de elección. El futuro se nos aparece como un reino de contingencia y libertad, y no, cual el pretérito, como un cerrado registro de necesidad inmutable.

Sócrates, al revivir sus experiencias en el pasaje del *Fedro* que he citado antes, narra cómo recibió la sugerencia de que el universo era la obra de un intelecto y cómo esperaba hallar que la explicación de Anaxágoras implicaría que ese orden presente en las

cosas había sido planeado para el mejor de los fines. La especulación física, pensaba, podía transformarse en una explicación inteligible y significativa si los hombres de ciencia dieran en mirar en la otra dirección y en considerar el mundo no como el reino de la necesidad mecánica, sino como un proceso tendente a un fin, a un fin que era bueno y, por consiguiente, objeto de un designio racional. Tal pasaje contiene una premonición de la concepción platónica del mundo; sin embargo, Sócrates no se sintió capaz de transformar la ciencia de la Naturaleza y solamente preparó el camino al concentrar la atención en la vida humana, esto es, en un campo en el que la cuestión de los fines de acuerdo con los que hemos de vivir es capital.

Esta pregunta —a saber: ¿cuál es el sentido de la vida?— es una que, tanto entonces como ahora, se formula raramente. Así, cuando un hombre se hace médico, ya da por sentado que su trabajo consiste en sanar las enfermedades. Desde ese momento su vida estará regida por la rutina. Cuando hace una pausa y reflexiona sobre qué habrá de hacer a continuación, pensará en los medios, pero no en el valor del fin. De tal modo, no se preguntará si un determinado paciente ha de ser curado o si no valdría mejor que muriera, o cuál es el valor de la salud o el de la vida misma en comparación con las demás cosas valiosas. El comerciante, por su parte, tampoco se detendrá a cavilar si debe aumentar sus ganancias o sobre cuál es el valor de la riqueza. De esta suerte viven los humanos sus días, o sea, ideando medios para cumplir unos fines determinados, sin formularse la pregunta de si merece la pena vivir por ellos. Y ésa precisamente es la cuestión que abordó Sócrates y que compelió a considerar a otros, causando con ello gran embarazo. De esta manera y tomando la vida como un todo, se preguntó cuáles de los fines que perseguimos son real e intrínsecamente valiosos, y no meros medios para conseguir otra cosa que estimamos deseable. ¿Existe acaso algún fin en la vida que sea, él sólo, merecedor de nuestro deseo?

Pues bien, no sería arduo convencer a nuestro comerciante de que el dinero no es un fin en sí. Concedería que si desea el dinero lo hace como un medio para alguna otra cosa a la que llamará placer o dicha. E igualmente un médico podría admitir que la salud sólo es valiosa en cuanto condición de la felicidad. En este sentido la

ventura humana se yergue como un fin común al que las restantes metas están subordinadas. Mas ¿qué será la felicidad? He aquí la cuestión que, desde el tiempo de Sócrates, más han debatido las escuelas filosóficas. Los filósofos advirtieron que la humanidad podía ser aproximadamente clasificada en tres tipos, de acuerdo con que los sujetos identificasen la felicidad con el placer, con el éxito social, los honores y la gloria o bien con el conocimiento y la sabiduría. La disputa se tornó entonces a las exigencias relativas a estos tres cometidos principales. ¿Por ventura podía alguno de ellos constituir por sí mismo la felicidad? Y, si así era, ¿cuál de ellos? ¿O acaso intervenían todos para conformar una vida perfecta? Y, si tal era el caso, ¿cómo habían de combinarse entre sí? Ahora nos ocuparemos de la solución que dio Sócrates a este problema.

Sócrates sostenía que la felicidad se hallaba en lo que él llamó la perfección del alma —«perfeccionar la propia alma tanto cuanto sea posible»—, afirmando además que todos los demás fines que los hombres desean carecen, por sí mismos, de todo valor. De merecer que el humano se esforzase por lograrlos, lo harían sólo a guisa de medios para la perfección del alma. En la *Apología* de Platón, que sin duda es fiel al espíritu y al contenido del discurso pronunciado por Sócrates en su propia defensa, éste rehúsa aceptar la absolución al precio de abandonar su búsqueda del saber y, con ella, la misión que él describe en estos términos:

> Si ofrecéis absolverme en esas condiciones, mi respuesta sería: «El afecto y la estima que os profeso, oh varones de Atenas, son muy altos; pero yo obedeceré al cielo antes que a vosotros y, mientras me resten aliento y energía, no cejaré en mi búsqueda de la sabiduría ni en exhortaros con mis usuales palabras y mostraros la verdad a cuantos sea mi fortuna encontrarme: amigo mío, eres un ciudadano de Atenas, una gran urbe renombrada por su fuerza y su saber, ¿no te avergüenzas de sufrir tantos cuidados sólo para amontonar riquezas, honores o lustre, mientras que no te ocupas nada de la sabiduría, la verdad y la perfección de tu propia alma? Y si alguien protestare que sí se ocupa de tales cosas, no por eso le dejaría yo irse, pues que le preguntaría, inquiriría y examinaría en él por ver si posee la virtud que afirma; y si pienso que tal no es el caso, entonces le reprocharé que tenga en tan poco las cosas más preciosas, y en estima tan alta las más ruines. Y esto haré con quienquiera que encuentre, viejo o mozo, ciudadano de Atenas o extranjero, pero ante todo con vosotros, mis compatriotas, por cuanto que sois mi propio pueblo. Pues estad seguros que tal es lo que el cielo me ordena; y creo que jamás le cupo a Atenas fortuna mayor que cuando fui yo enrolado al servicio del cielo.
>
> »Pues no es otro mi oficio sino el de seguir persuadiéndolos a todos, jóvenes y viejos, de que se cuiden menos de su cuerpo y su riqueza que de la perfección de sus almas y que hagan de esto último su principal empresa; y deciros que la bondad no

> procede de la abundancia, sino que es la bondad la que hace que la riqueza o cualquier otra cosa, pública o privada, sean algo valioso para el ser humano. Tanto peor si, al decir esto, estoy corrompiendo a los jóvenes; pero si se afirmase que yo tengo otras cosas que decir, se estaría mintiendo. Por tanto, oh atenienses, ya concluyo: podéis escuchar a Anito o no, podéis absolverme o no; pero no mudaré mi oficio ni aunque hubiera de morir mil muertes».

Con las palabras «perfección del alma», Sócrates designaba, a mi juicio, lo que podríamos llamar perfección espiritual. En ella cifró el cuidado propio del hombre; y si puso a un lado las especulaciones sobre el origen de las cosas y la constitución del universo como «inútiles», con ello quería decir que el conocimiento de tales extremos no ilumina la naturaleza de la perfección espiritual ni los medios pertinentes para arribar a ella. Para ese propósito se precisaba un conocimiento de otra índole, a saber, una intuición directa (para la que todo hombre estaba capacitado) del valor de los diferentes objetos de nuestro deseo. Tal es el conocimiento que Sócrates identificara con la bondad en la paradoja que generalmente se traduce con los términos «la virtud es conocimiento». Desde otro punto de vista, cabría llamar a este conocimiento «autoconocimiento», esto es, la cognición de ese yo o alma que reside en nosotros y cuya perfección es el auténtico fin de la vida. La pretensión de Sócrates de contarse entre los más grandes filósofos se basa en su descubrimiento de esta alma y de una moral de aspiración espiritual que ocupase el lugar de la moral al uso, basada en la coacción social.

Si queremos apreciar la importancia de esos descubrimientos, es menester que en este punto contemplemos la corriente de pensamiento asociada con los contemporáneos y rivales de Sócrates, a saber, los sofistas. Éstos no constituían una escuela; antes bien, se trataba de maestros individuales pertenecientes a categorías muy diversas. Con todo, encontramos diseminadas afirmaciones correspondientes a este o aquel sofista que nos permiten ensamblarlas como elementos constituyentes de una filosofía de la vida característica de aquel período del pensamiento griego, especialmente en Atenas. Sugiero que aquí podríamos llamarla la filosofía de la adolescencia. En efecto, prosigamos con la analogía que antes propuse, entre la historia de la especulación filosófica primitiva y el desarrollo de la mente individual en la niñez y en la juventud. Así nos referimos a la ciencia de la Naturaleza más

temprana como a la culminación de un proceso largo de siglos. El nacimiento de la ciencia señaló el momento en el que el hombre consiguió desgajar su propia naturaleza de la del mundo exterior. Al abandonar el patético sueño de dominar un entorno animado por fuerzas y pasiones afines a las suyas, descubrió que lo que sabía sobre ese mundo era mucho menos que lo que había imaginado; y fue así como una nueva curiosidad aguijoneó a los más finos intelectos para que penetrasen la realidad oculta de las cosas mismas. Absorbido en su interés por el objeto, el hombre olvidó reflexionar sobre sí. En aquella curiosidad extrovertida hallamos algo que nos recuerda el divino maravillarse de los ojos de un niño, cuando éste fabrica todo un mundo a partir de unas migajas de información sobre los cometas, los electrones o la circulación de la sangre. En este sentido, podemos considerar a la ciencia presocrática como la niñez de una forma nueva de pensamiento. Los jonios del siglo VI habían arribado a un estudio análogo a la actitud de una mente infantil desde, por ejemplo, la edad de seis años hasta el comienzo de la adolescencia. En ese período de la vida todos hemos abandonado el solipsismo del recién nacido y hemos cesado de creer que los cuentos de hadas son literalmente ciertos. En este momento, un niño normal no sólo se interesa por las cosas desde un punto de vista práctico, sino que siente auténtica curiosidad y es capaz de maravillarse por las cosas en sí mismas. Posee, pues, el poder de gozar del conocimiento por el conocimiento mismo, hasta que tal deleite es asesinado por lo que se llama educación. También en el niño esa curiosidad es extrovertida y se olvida de sí. Sin embargo, la conducta no le deja campo libre para la especulación independiente. La vida está reglamentada por la autoridad de sus padres o encargados; y, por más travieso que sea, normalmente aceptará alguna autoridad como infalible.

La niñez termina en la más revolucionaria crisis de la vida humana: la adolescencia. Lo que estoy sugiriendo ahora es que ésta corresponde a la segunda fase de la filosofía griega, a saber, la edad de los sofistas.

En lo que dura la adolescencia, pongamos de los catorce a los veinte años, el joven se aplica a un segundo esfuerzo de separación, más consciente y más doloroso que el que realiza el niño al desgajar su yo del mundo circundante. Así se torna consciente de sí de una

manera nueva. Ahora constituye su principal cuidado el desarraigar a su yo individual de sus padres y del grupo familiar, y de todo otro grupo social que pretenda dominar su voluntad y encorvar su personalidad. El individuo tendrá que hallarse a sí mismo en la forma de un ente moral que, como hombre, habrá de erguirse sobre los propios pies. Que salga airoso en esta empresa de desvinculación es de capital importancia; y pudiera parecer que el principal fin de la educación sería el de ayudarle a franquear tal etapa con el menor daño para él y para la comunidad de la que tiene que seguir siendo un miembro. La educación que normalmente se ofrece, empero, parece dañar antes que favorecer ese fin. Al muchacho se le compele a aprender muchas cosas que bien pudieran satisfacer una curiosidad desinteresada si la curiosidad no hubiese cedido ya su puesto a una necesidad más apremiante; y se le rodea con la casi insoportable presión de un grupo de contemporáneos que le demandan conformidad absoluta con un modelo que él habrá de superar. El resultado consiste en una reacción contra toda autoridad que sea innecesariamente violenta.

Pues bien, en el período que siguió a las Guerras Médicas, podemos observar con claridad admirable que en la sociedad helena del primer cuarto del siglo v acaeció un esfuerzo análogo al que realiza el individuo por desgajarse del grupo social, esto es, en nuestro caso la polis y sus costumbres tradicionales. Hasta entonces la pretensión de la autoridad de regular la conducta de los ciudadanos no había sido desafiada de una forma explícita. Independientemente del hecho de saber cuántos comportamientos individuales se habían conformado realmente a las costumbres y las leyes de la comunidad, es el caso que se había reconocido tácitamente que tales costumbres y leyes comportaban una absoluta e indiscutible obligación. Sin embargo, en la época contemporánea a Sócrates, algunos sofistas comenzaron a poner en duda ese supuesto básico, y lo hicieron con una audacia tal que a los espíritus conservadores les parecía que era la estructura toda de la sociedad la que amenazaba hundirse.

Tomemos como ejemplo el fragmento recientemente descubierto del sofista Antifón, en el que se bosqueja un significativo contraste entre las leyes de la Naturaleza y las leyes del Estado. Se afirma allí que la ley de la Naturaleza no es otra que el

principio de autoconservación, o sea, que cada individuo tiene que afanarse por conseguir aquello que le es ventajoso y por ende placentero. Las leyes del Estado, por el contrario, compelen a comportamientos incómodos y por tanto antinaturales. Tales leyes contradicen a la Naturaleza, la cual es el auténtico criterio de justicia. Además, ¿en qué descansa la presunta autoridad de aquéllas? En ninguna otra cosa que no sea la convención social. Las reglas legales fueron en su origen creadas por un convenio humano, y naturalmente no pueden obligar a una posteridad que no tuvo parte en aquél. La conclusión práctica será, pues, que, mientras que es imposible zafarse de las leyes de la Naturaleza, las leyes de la sociedad sólo deben ser obedecidas cuando existe el riesgo de que su transgresión sea descubierta y castigada. La Naturaleza siempre descubre al infractor, pero no la sociedad, si éste es astuto o afortunado.

El contraste entre las leyes de la Naturaleza y las leyes humanas aparece aquí por primera vez. Sólo entonces advirtió claramente el intelecto heleno que las leyes sociales no constituyen instituciones divinas que operan con sanciones inevitables como las penas sufridas por transgredir una ley natural. Así fue formulada la teoría del contrato social: los individuos, se afirma, estaban en el origen francos de velar cada uno por su propia conservación, su placer y sus intereses. Por alguna razón, quizá para ventaja de la mutua protección contra grupos hostiles, una comunidad de individuos acordó rendir su libertad. Pero las leyes que aquéllos promulgaron carecían de otra fuente de obligación. El hombre a quien la Naturaleza creó fuerte es como el león aprisionado en una red de prohibiciones y apremios. Si puede, detenta el derecho natural de romper tales trabas, de igual modo que Gulliver rompió las cadenas de los liliputienses, y de erguirse en su fuerza para reclamar la parte del león.[2]

En esta filosofía de autoafirmación individual los padres reconocerán algo análogo al espíritu de la reacción adolescente frente a la autoridad del hogar. No les sorprenderá, pues, que los sofistas encontraran apasionados oyentes entre los jóvenes que asistían a sus lecciones y disputas. En efecto, en la polis griega no existían escuelas secundarias; pasada la adolescencia se consideraba al Estado como la única institución educativa que formaba a los

ciudadanos jóvenes. Lo que les enseñaba eran las leyes establecidas, el legado precioso del saber ancestral e incluso divino. En esta escuela pública los únicos maestros eran los ciudadanos ancianos; y en sus oídos una afirmación como la de Antifón resultaba no menos insultante que lo que le parecería al director de una escuela pública contemporánea. Y los alumnos, por otra parte, la tomarían como expresión igualmente acertada de su rebelión contra unas normas estúpidas.

¿Cuál fue la actitud socrática frente a esa filosofía de la adolescencia? Entre el pueblo, Sócrates fue sencillamente confundido con los sofistas. Aristófanes y los restantes cómicos habían favorecido tan errada concepción. A la edad de setenta años fue juzgado y condenado, acusado de «no reconocer a los dioses de Atenas» y de «corromper a la juventud». ¿Eran estos cargos enteramente ficticios o bien representaban alguna verdad mucho más profunda que la que afloraba a los labios de sus acusadores?

Sócrates estaba dispuesto a conversar con cualquiera; pero sobre todo se deleitaba en la compañía de los jóvenes adolescentes. Éstos encontraban en él exactamente lo que la juventud precisaba en esa etapa de reacción, a saber, un hombre cuya probada valentía pudiesen respetar y admirar y cuyo sutil intelecto se hallara siempre al servicio de esa juvenil pasión por discutir. Así nunca silenciaba sus rudas preguntas con el tono superior de la experiencia del adulto; deseaba conocer lo que les pasaba por la mente, de forma explícita los animaba a que pensasen por sí mismos sobre cualquier tema, y sobre todo sobre la cuestión del bien y del mal. Siempre afirmaba, con candor manifiesto, que él mismo también era un aprendiz que nada sabía y que nada podía enseñar, y para quien todo interrogante se hallaba abierto. Tras este juego de jocosa inteligencia ellos sentían la presencia de una personalidad extraordinaria, serena y segura en la posesión de una misteriosa sabiduría. Ahí estaba alguien que había descubierto el secreto de la vida y logrado en su propio carácter un equilibrio y una armonía que nada podía perturbar. Su tiempo estaba siempre a la disposición de quien se afanase por descubrir tal secreto por sí mismo, sobre todo los jóvenes, cuya oscura pero urgente necesidad era la de conseguir la libertad de una independiente madurez.

Los lectores superficiales de los primeros diálogos. guardan

frecuentemente la impresión de que lo que Sócrates hace no es sino colocar trampas para sus oponentes y discutir por mor de la victoria. Sin embargo, como es el mismo Platón quien condena esta práctica de «eurística» —disputa verbal que no apunta a la verdad —, resulta evidente que no pudo haber sido su deseo hacer de aquélla una característica de Sócrates. Un lector atento advertirá que éste sólo emplea trucos de esa índole cuando expone las pretensiones de los retóricos y discutidores de profesión, o de otros que pretendiesen detentar alguna forma superior de saber. Es imposible lograr que tales hombres cooperen en la búsqueda de la verdad, puesto que piensan que ya la poseen, a ésta o a un sustituto que puede igualmente servir. El sabio sólo los combatirá con sus propias armas y de esta manera convencerá a sus jóvenes admiradores del hecho de que la habilidad mental no es el saber. Su método al hablar con los jóvenes es diferente. Comenzará por confundirlos para que éstos adviertan cuán poco es lo que de verdad entienden y estén listos para indagar la verdad en su compañía. Una vez que ya ha principiado lo que propiamente es la investigación, Sócrates trata al partido opuesto como partícipe y aliado en la búsqueda, y no como oponente.

Sócrates afirmaba que él nada sabía que fuese comunicable. Y, al mismo tiempo, postulaba que la perfección humana estriba en el conocimiento del bien y del mal. ¿Por qué es imposible enseñar este conocimiento, como sucede con el conocimiento de otras clases? La respuesta es como sigue: todo cuanto otra persona puede enseñarme es que estas o aquellas cosas son supuestamente buenas, tales o cuales acciones reputadas justas por alguna autoridad externa o por la sociedad misma. La instrucción puede proporcionar información de esta índole; de hecho, constituye la sustancia íntegra de la educación moral tal como ésta es comúnmente practicada. Sin embargo, esto no es lo que Sócrates llamaba conocimiento: yo no sabré que esto o aquello es bueno o justo hasta que pueda verlo directamente por mí mismo; y, en cuanto ello sea así, tal conocimiento invalidará lo que se me diga que otras gentes creen o piensan creer. El conocimiento de los valores, en efecto, es asunto de intuición directa, como ver que el cielo es azul o la hierba verde, no consiste en fragmentos de información que sea factible verter de un intelecto a otro. En última instancia será cada individuo quien

habrá de ver y de juzgar por sí mismo lo que constituirá la bondad de su conducta. El individuo, si es hombre completo, habrá de trocarse en moralmente autónomo, y tendrá que ser señor de su propia vida.

Ésa es la responsabilidad de la que ningún humano podrá zafarse. De cierto que le es dable, de una vez para todas, aceptar alguna autoridad externa y tratarla en lo sucesivo como la responsable dictadora de sus acciones. Con todo, seguirá siendo responsable de esa su primera elección de la autoridad a la que va a obedecer. Sócrates sostenía que el juez que mora en cada uno de nosotros no puede ceder sus funciones a otro magistrado. Un ser humano cuyo autoconocimiento sea perfecto podrá decidir cuándo su propia visión de lo justo es clara; carecerá de una ventana para asomarse a la conciencia *de otro* y dictaminar si es clara la visión de aquél.

Tal postulado presupone la noción de que cada alma humana posee el necesario poder de percepción o intuición inmediata del bien y del mal. Al igual que sucede con el ojo del cuerpo, la visión de la mente puede estar nublada y fosca, y puede ser ofuscada por apariencias de falsedad. Por ejemplo: el placer es continuamente confundido con el bien cuando en realidad no lo es. Pero cuando el ojo del alma ve de manera clara y distinta, entonces no será factible contradecir su decisión. En el campo de la conducta, por ejemplo, la educación (tras el preciso tutelaje de la infancia) no se reduce a un mero enseñar: se tratará de abrir el ojo del alma y de clarificar su visión de las deformadoras nieblas procedentes de los prejuicios y de la vanidad de un conocimiento que no es otra cosa sino opinión de segunda mano.

No es sorprendente, pues, que los mayores de Atenas, al saber —posiblemente merced a desagradables altercados con sus propios hijos adolescentes— que Sócrates alentaba a los jóvenes a poner en cuestión todos los preceptos morales, no advirtiesen diferencia alguna entre sus doctrinas y las de Antifón, y concluyesen que estaba corrompiendo a la juventud. Es más, si tomamos el vocablo «corromper», «des-moralizar», en su sentido literal, observaremos que la acusación era cierta. Decirle a un joven que, a fin de hacerse con la plena libertad que exige su madurez, habrá de cuestionar cuantas máximas morales haya recibido y tratar de juzgar todo

extremo moral por sí mismo es corromperlo en el sentido de que se destruye todas aquellas riendas y frenos morales con los que sus progenitores y la sociedad toda habían, de forma tan cuidadosa, arropado su niñez. En efecto, Sócrates estaba socavando la moral basada en el apremio social, esa ética de obediencia y de conformidad a la costumbre, que mantiene unidos a los grupos sociales sea cual fuere su tamaño, desde la familia a la nación, en todo lo que viene durando la historia de nuestra especie. O, por mejor decir, Sócrates superaba esta moralidad de apremio y prohibición en nombre de una moralidad de tipo diferente, de idéntica manera a como el Sermón de la Montaña dejaba atrás la Ley promulgada en el Sinaí. El hontanar de esta nueva moralidad pulsa dentro del alma misma. Podríamos denominarla moralidad de la aspiración a la perfección espiritual. Si la perfección espiritual se estima como el fin de la vida y el secreto de la felicidad, y si toda alma humana está capacitada para percatarse de su propio bien, entonces las acciones no podrán gobernarse por ningún código de reglas procedente del exterior. Que tales reglas sean válidas en un caso real determinado será algo que sólo el alma individual, en un sincero y desapasionado veredicto, podrá decidir.

Pues bien, descubrir un nuevo principio de moralidad, y reivindicarlo sin temor ni compromiso, equivale a incurrir en el resentimiento de una comunidad que vive sustentada precisamente en esa moralidad cuyas limitaciones se pretende romper. Y también equivale a correr el riesgo de ser malentendido por oyentes que ya están rozando tales límites, pero que no serán capaces de comprender el nuevo principio en sus implicaciones positivas. De seguro que es peligroso decir: «Obrad como parezca justo a vuestros ojos», porque algunos de los oyentes se apresurarán a entender que lo que en realidad se les predica es: «Obrad como os plazca», con lo que no advertirán esta importantísima condición, a saber: «Pero antes aseguraos de que vuestros ojos ven, con nitidez perfecta, lo que es de verdad bueno». Si esa condición se satisface, si se ve la verdad y se obra de acuerdo con ella —como es menester, si auténticamente se ve—, entonces se hallará la ventura en la posesión de la propia alma; sin embargo, puede suceder que tal acción que se estima justa lo sea todo menos placentera; puede significar la pobreza y el sufrimiento y, si no es factible evitar un

conflicto con el cuerpo social, puede comportar la prisión y la muerte. Si esa condición no se satisface, entonces el individuo puede volverse un hedonista que sólo atienda de sí, y, si a su egoísmo se aúna el poder, se tornará en un enemigo de la humanidad, en un lobo entre los hombres a quien la sociedad tiene todo derecho de destruir. Así se habrá perdido la propia alma sin haberse encontrado la ventura, aunque se hayan escalado esas cimas de potestad que el mundo estima más envidiables.

No puedo encontrar palabras que mejor describan el logro socrático que las empleadas arriba, esto es, «el descubrimiento del alma». Así, cuando Sócrates les dijo a los atenienses que la única cosa en la vida que merecía cuidado no era la riqueza o el rango social sino el alma, estaba efectivamente usando un lenguaje que resultaba muy extraño a los oídos de aquéllos.[3] En efecto, el ateniense común pensaba que su alma —su *psyche*— era un fantasma insustancial y etéreo, un doble de su cuerpo o una sombra que, en el momento de morir, podía ir a parar a algún tenebroso Hades frontero en la no existencia, o bien se exhalaba quizá cual un aliento que se disiparía en el aire como el humo. Al hablar de su «yo», el heleno se referiría a su cuerpo, a la sede caliente y viva de su consciencia, una consciencia condenada a extinguirse con las entorpecidas facultades de la vejez y a perecer con el cuerpo tras la muerte. Por tanto, decirle que su principal cuidado había de ser esa «alma» y su perfección equivalía a compelirle a que desatendiese su esencia misma y a que cultivase lo que él estimaba su sombra.

De esta suerte, el descubrimiento de Sócrates consistía en postular que el verdadero yo no es el cuerpo sino el alma. Y con el término alma designaba a la sede de esa facultad de intuición que es capaz de distinguir el bien del mal y que infaliblemente escogerá el bien. El conocimiento de sí implica el reconocimiento de ese verdadero yo. Así el autoexamen resulta ser una disciplina de la que constantemente se ha menester para distinguir su juicio de esos apremios procedentes de otros elementos de nuestra naturaleza de cerca emparentados con el cuerpo y sus descarriadores intereses. El autogobierno es, pues, la gestión del verdadero yo que rige a los demás elementos, esto es, la absoluta autocracia del alma. Ello es así porque ese juez interno del bien y del mal es, a la vez, un gobernante. El verdadero yo es una facultad no sólo de

conocimiento intuitivo, sino de voluntad también, de una voluntad que puede domeñar a los demás deseos que tienden al placer y a la dicha aparente. El alma que ve lo que realmente es bueno infaliblemente desea el bien que ha percibido. Sócrates sostenía que este deseo del alma iluminada era tan fuerte que no podía dejar de contrarrestar a todos los demás deseos cuyos objetos estimara ilusorios el verdadero yo.

Tal es el significado de las paradojas socráticas: «La virtud es conocimiento» y «Nadie obra el mal a sabiendas». El hombre suele decir: «Sabía que aquello estaba mal, pero no pude evitarlo». Sócrates replica: «Eso nunca es así. Quizá supieras que otros consideraban que lo que hiciste era injusto, o te dijeron que lo era; pero si lo hubieras sabido por ti mismo, jamás lo hubieras hecho. Tu falta ha sido una falta del conocimiento. No viste el bien, sino que fuiste descarriado por algún goce que en aquel momento te pareció como tal. Si hubieras visto el bien, lo hubieras deseado y obrado en consecuencia. Nadie hace el mal contra su propia voluntad, una vez que una visión clara y genuina ha dirigido a ésta al objeto que le es propio, o sea, el bien».

El nombre específico que posteriores textos de Platón y de Aristóteles dan a este verdadero yo es el de *nous*, vocablo que generalmente se traduce por «razón». Con todo, para oídos modernos, el término «espíritu» se presta menos a confusión, pues «razón» nos sugiere una facultad que piensa pero no que desea a la vez. Platón y Aristóteles estimaron que tal espíritu era diferente de la *psyche*, la cual está inseparablemente unida al cuerpo y perece con la muerte de éste. Para lo relativo a la perfección del espíritu los griegos empleaban el término comúnmente usado para decir «bondad», a saber, *areté*, y es preferible que no traduzcamos a éste en el sentido de «virtud». En todo lugar y tiempo «virtud» ha designado la conformidad con los ideales de conducta al uso. El hombre virtuoso es, pues, aquel que hace lo que el resto de la sociedad aprueba. Sin embargo, la filosofía socrática rechaza esta conformidad bajo el nombre de «virtud popular» y Platón coloca a esta virtud del «respetable ciudadano» al mismo nivel que ese infatigable cumplimiento del deber que caracteriza a las abejas, a las hormigas y a los demás insectos sociales. Eso no era, pues, lo que Sócrates designaba con la palabra «bondad». La concepción

íntegra de su misión estribaba en superar la moralidad infantil de conformidad intachable por obra de un ideal de madurez espiritual que se elevase por encima de los límites comúnmente aceptados de la capacidad humana. Ello equivalía a sustituir una moral consistente en una virtud alcanzable, tal como el mundo la respeta y recompensa, por otra que aspirase a una perfección que sólo es dado a unos pocos lograr, a aquellos que el mundo ha rechazado en lo que duró su vida y que sólo después, cuando era ya demasiado tarde, aprendió a reverenciar como a seres heroicos y divinos. A ésos pertenecía Sócrates.

Capítulo III

PLATÓN

Sócrates era un miembro de ese pequeño clan de aventureros que, de tiempo en tiempo, han ensanchado los horizontes del espíritu humano. Ellos son los que adivinan en nuestra naturaleza insospechados poderes que, al principio, sólo ellos, en sus propias personas, han llevado a la culminación. Viviendo la verdad por ellos descubierta, dieron al mundo la única seguridad posible de que ésta no es una ilusión. Por definición, se trata de una verdad que se halla allende la comprensión de sus contemporáneos y compatriotas. Y es mediante el ejemplo de sus vidas y no por el registro de unos escritos legados, del modo como la posteridad llega paulatinamente a una convicción. Ello es así porque, con pocas excepciones, tales hombres no han escrito libros. Eran sabios y tenían plena conciencia de que es mucho (aunque no todo) lo que la letra asesina de aquella vida que el espíritu había insuflado. El único lenguaje que podían emplear estaba inevitablemente abierto a las interpretaciones erróneas. En efecto, un venero nuevo de verdad apenas si puede expresarse con vocablos ya preñados con la gastada impresión del uso común. Los que, mediante el contacto íntimo con ellos, sintieron la fuerza de su personalidad, han creído en ellos antes que en cualquier cosa de las que habían dicho.

Y ha sido sólo una inusual fortuna en nada corriente la que ha hecho que uno u otro de estos pioneros del pensamiento hallasen un solo discípulo capaz de entender su doctrina lo suficientemente bien como para realizar esa tarea consistente en su transmisión. E incluso cuando es éste el caso, surge un curioso dilema que es prácticamente imposible de obviar. En efecto, a menos que el discípulo sea un hombre de genio, resultará improbable que se alce a la altura del pensamiento en cuestión. Mas, si es un hombre de genio, no se conformará con una mera reproducción de lo que de su maestro había aprendido. Llevará su pensamiento más allá,

siguiendo sus implicaciones hasta campos que se encuentran allende su terreno original; y, al hacerlo, es posible que transforme la verdad recibida en una forma que al maestro le costaría reconocer.

Algo de esto sucede en el caso de Platón y Sócrates. En efecto, fue don de la excepcional fortuna de este último el tener entre sus jóvenes camaradas a uno que no sólo habría de convertirse en un escritor de incomparables dotes, sino que a la vez era, por talento propio, un poeta y un pensador no menos sutil que su maestro. Platón tenía aproximadamente veintiocho años de edad cuando Sócrates murió, y siguió escribiendo hasta su propia muerte, acaecida a los ochenta. Un filósofo de su talla no podía limitarse a reproducir el pensamiento de un maestro, por más grande que éste fuera. Cierto es que el germen central del platonismo, de un extremo al otro, está constituido por la nueva moral socrática de aspiración espiritual; pero en las manos de Platón este germen origina un árbol cuyas ramas cubren los cielos. El platonismo es, pues, lo que la doctrina socrática no fue jamás, a saber, un sistema del mundo que abarca toda esa región de la Naturaleza externa de la que Sócrates había vuelto sus ojos para contemplar la naturaleza y los fines del sujeto humano.

La relación entre el platonismo y la filosofía de Sócrates —esto es, la cuestión, por decirlo así, en torno a dónde comienza Platón y dónde acaba Sócrates— es aún hoy asunto de controversia entre los estudiosos; controversia en la que aquí no puedo entrar. En lo que sigue trataré tan sólo de describir tal relación de la manera como yo la entiendo, que es a la vez y en su mayor parte la manera como la han entendido los jueces más competentes por un buen número de años.

No pensemos, de entrada, que el joven Platón fue un enclaustrado, estudioso de la filosofía. No ha de olvidarse que, en el período correspondiente a su niñez y mocedad, la sociedad helena se hallaba escindida en dos campos que, durante treinta años, mantuvieron una guerra de aniquilación mutua, de esa clase que agota y desmoraliza a ambos contendientes. Nosotros, que hemos tomado parte en un conflicto similar, sabemos a nuestro coste cómo el recrudecimiento de la violencia física libera las más bajas y más crueles pasiones y metamorfosea en virtudes patrióticas unos impulsos que en tiempo de paz se reprimen como criminales.

Ninguna sociedad puede resistir las heridas morales infringidas por tal conflicto durante toda una generación y salir de él ilesa. Así, quien haya leído los famosos capítulos en que Tucídides [1] analiza la disolución y el colapso de todos los criterios morales en tiempo de guerra y revolución, no es probable que los eche en olvido. Esos capítulos encuentran eco en una de las epístolas platónicas, en la que, ya anciano, el filósofo contempla retrospectivamente la Atenas de su juventud y de la Guerra del Peloponeso. En ella afirma que, por aquellos días, su ciudad ya no se gobernaba según los modos e instituciones de sus antepasados; él había visto cómo la fábrica íntegra de las costumbres y las leyes se desmoronaba con alarmante ritmo. En circunstancias normales, su distinguida cuna y sus aún más distinguidos dones le hubieran predestinado para desempeñar un papel capital en los asuntos públicos. Así, tan pronto como llegó a la edad requerida, sus influyentes parientes y amigos le urgieron para que se uniera a su facción. Su natural ambicioso, por demás, le tentaba a aceptar tan halagadoras sugerencias. Sin embargo, menciona allí dos sucesos decisivos que originaron su abandono en la repugnancia y el horror.

En ambos estaba involucrado Sócrates. Fue el primero un intento, realizado por los cabecillas del partido oligárquico, los Treinta Tiranos (como se les llamaba) —entre los que se contaba Critias, tío de Platón— por comprometer a Sócrates ordenándole que tomase parte en el arresto ilegal de un conciudadano. Sócrates rehusó, y sólo escapó a la venganza de aquéllos merced al accidente de su súbita caída del poder. El otro fue el juicio y la muerte de Sócrates, condenado por un cargo que Platón describe como falso e infame. Tal crimen judicial mancilló el triunfo del partido opuesto, o sea, la democracia restaurada. Ambos incidentes sobresalían, pues, en la memoria de Platón como las causas que le cerraron la avenida de la acción política en una sociedad cuyos dirigentes eran capaces de tales actos inicuos. Mientras tanto, añade, no dejó de cavilar cómo podría restaurarse la vida moral ateniense sobre nuevos cimientos. La respuesta que halló fue que el género humano jamás encontraría descanso a sus males hasta que los amantes de la sabiduría se convirtieran en reyes, o bien éstos, por algún mandato divino, se trocasen en filósofos. Tal había de ser la tesis capital de su obra central, la *República*, la cual contiene el programa para una

radical reforma de la ciudad-estado sobre principios deducidos de la filosofía de Sócrates.

La *República*, sin embargo, es la obra madura de la mitad de su vida. No pudo haber sido escrita hasta que Platón no hubiese leído el más íntimo secreto del pensamiento de Sócrates y hubiera formulado su significado esencial. Esta tarea preliminar fue llevada a término en el primer grupo de diálogos, centrados en torno a la *Apología*.[2] Ésta constituye por sí sola un texto de inigualable autoridad. En efecto, se trata del único comunicado directo acerca del significado de la vida de Sócrates escrito por un hombre que fue capaz de penetrar en aquél. Los diálogos pertenecientes al mismo grupo nos ofrecen cuadros dramatizados de Sócrates mientras éste ejercía realmente su vocación, estampas compuestas parcialmente para cumplir el propósito de defender su memoria, pero aún más para servir al intento platónico de descubrir, para él y para el mundo, lo que constituía la esencia y el fruto del pensamiento de su maestro. Así la reseña que he ofrecido arriba de la doctrina socrática se basa en los resultados que sólo Platón fue capaz de formular. Al contrario, el Sócrates de Jenofonte es una figura cuyo puesto en la historia humana es aproximadamente análogo al del Dr. Johnson. Es el Sócrates de Platón quien permanece como el Sócrates real, una figura que inspiró cuantos caracteres nobles aparecen en la antigüedad griega y romana hasta la hora última de su decadencia.

En los diálogos pertenecientes al primer grupo podemos descubrir la contribución socrática a la teoría de las Formas (o «Ideas») que es característica del platonismo. La moral de aspiración instituida por Sócrates implica un constante esfuerzo del alma hacia un ideal de perfección. La primera condición de todo progreso es que la meta se perciba de forma clara y se distinga de las falsas luminarias del placer que Platón compara con el fantasma de Helena, fabricado por los dioses para atraer a los griegos a Troya cuando durante todo aquel tiempo la verdadera Helena había sido arrebatada a Egipto. La visión clara del ideal es el conocer, que sólo un serio esfuerzo del pensamiento puede ganar. En la práctica socrática tal esfuerzo riguroso del pensamiento tomó la forma de varios intentos por definir el significado esencial de aquellos términos que comúnmente se emplean para describir la conducta

justa. Por ejemplo, todos concuerdan en que existe algo llamado Justicia. Mas, ¿qué designamos con tal nombre? Si consideramos y comparamos los actos estimados «justos» o «buenos» por diferentes gentes y diferentes comunidades, hallaremos un confuso e intrincado conflicto de opiniones. Los usos considerados justos en un país se condenarán en otros como inicuos. Quien vive de acuerdo con la vieja ética del apremio social afirmará que sus usos sociales son los justos para él, y otros distintos serán los justos para su prójimo. Sin embargo, esta nueva moral de aspiración es universal. Tan sólo puede haber un ideal común para toda la humanidad, tan sólo un criterio de acuerdo con el cual todas las costumbres y todas las acciones habrán de medirse. De ello se sigue —tal fue la inferencia platónica— que un término como «Justicia» había de poseer un significado universal, independiente de todas esas múltiples cosas que se definen como justas en distintas fechas y lugares. Ese significado absoluto podrá, además, definirse y conocerse. Eso es lo que Platón llamaba una «Forma» o «Ideal», fijado en la naturaleza de las cosas, inmutable y situado más allá del arbitrario consenso de un grupo o de la voluntad de un individuo.

Al referirnos a la Justicia como a un «ideal», estamos a la vez afirmando que tal vez éste jamás ha sido perfectamente encarnado por ningún hombre o sistema de instituciones. No se trata, pues, de una mera «idea» en el sentido de que fuese un pensamiento o una noción de nuestras mentes, puesto que las nociones que de ellas proceden son confusas y contradictorias. En efecto, éstas constituyen únicamente nebulosas e inexactas aprehensiones de lo que la Justicia es en sí. La Justicia en sí no será un pensamiento, sino un objeto eterno de pensamiento. Así, los nombres que otorgamos a las acciones y a las instituciones que merecen nuestra aprobación pertenecen en realidad a elementos situados en un absoluto ideal de perfección humana, o sea, un fin al que toda la humanidad deberá aspirar, un modelo celeste que pocas veces se ha seguido en esta tierra. Aquí está, pues, en el conocimiento y en la aceptación de este ideal, el cimiento imperturbable sobre el que será menester edificar una sociedad reformada. Buscar tal conocimiento, y estar presto a aceptarlo, constituye el ser un amante de la sabiduría; poseerlo (si le es dado al hombre poseerlo)

significa ser sabio. De aquí que Platón afirme que la raza de los hombres no hallará descanso hasta que los amantes de la sabiduría se conviertan en reyes. La república ideal tendrá que ser gobernada por aquellos pocos que más se hayan aproximado a esa perfección espiritual, porque son éstos los que saben en qué consiste la perfección espiritual. Hasta aquí la teoría característica de Platón procede de forma natural de la práctica socrática.

El siguiente período de la vida de Platón, en torno a los cuarenta años de edad, está caracterizado por la visita que éste realizó a la mitad oriental del orbe griego, a las brillantes y lujosas ciudades de la Italia meridional y de Sicilia. Allí fue donde por vez primera entró en contacto personal con las comunidades pitagóricas, las cuales habían conservado y desarrollado durante siglo y medio una tradición filosófica muy diferente de la ciencia jonia de la Naturaleza. En efecto, la filosofía pitagórica era matemática, pero su inspiración mística y religiosa. Los helenos la llamaban la filosofía itala porque las principales sociedades pitagóricas se habían establecido en la Italia inferior y los antiguos reconocían en ella a una tradición independiente, separada de la corriente principal de la ciencia jonia. El mismo Pitágoras había sido otro de esos pioneros del pensamiento que han legado no doctrinas escritas, sino la inspiración que brota de una gran personalidad. Éste no tuvo la fortuna que le cupo a Sócrates, o sea, la de hallar un discípulo que fuese capaz de interpretar tal inspiración; sin embargo, fundó una hermandad regida por una vida común consagrada a la continuación de su obra.

De esta fuente fluiría el nuevo arroyo que había de vivificar la corriente del pensamiento de Platón. La influencia pitagórica se encuentra por doquiera en los diálogos del período medio, los que se ordenan en torno a la *República* —o sea, el *Menón*, el *Fedón*, el *Banquete* y el *Fedro*—. Los primeros signos de tal influencia aparecen en el *Gorgias*, escrito quizá en torno a los años en que Platón realizó su primera visita a Occidente. En efecto, se expone ahí una nueva doctrina que, a mi juicio, va más allá de la enseñanza socrática y ya es claramente platónica. Así, se confiere a esas Formas absolutas una realidad sustancial, separada de las cosas que las encarnan en este mundo; y al mismo tiempo, se le confiere al alma o espíritu que conoce tales Formas una existencia separada,

independiente de la del cuerpo que habitará por algún período. El platonismo propiamente dicho data, de hecho, de la confluencia de ambas corrientes de inspiración, la socrática y la pitagórica. De Sócrates aprendió Platón que los problemas de la vida humana habían de resolverse merced a la moral de aspiración y la búsqueda de un ideal de perfección que fuese invariable. De Pitágoras aprendió cómo tal concepción podía extenderse allende el campo de los cuidados humanos para crear un sistema que abrazase a la Naturaleza en su integridad y transformase el alcance de la ciencia en la medida en que el Sócrates del *Fedón* deseaba verlo transformado. Al contrario que el materialismo jonio que consideramos al comienzo, el platonismo busca la clave de la Naturaleza no en el principio sino en el fin, esto es, no en las causas mecánicas que impelen la materia por detrás, sino en las causas finales que atraen ese movimiento del deseo (por delante, por así decirlo) hacia un modelo de ideal perfección.

Al llamar a tal perfección «ideal» se implica evidentemente que ésta no se «realiza» aquí —por emplear ese término—, o sea que no se reproduce ni se personifica de forma perfecta en el mundo de la existencia del tiempo y del espacio. Mas ello no significa que, en sí misma, aquélla sea irreal o imaginaria. Bien al contrario, el mundo de las Formas perfectas contiene todo lo que auténticamente es real. No es posible negarles realidad a objetos que son eternos e inmutables y que le es dado al alma conocer. Esas Formas poseen los signos característicos de la sustancia. La sustancialidad habrá de buscarse, pues, en ese campo, y no en el que intentaba hallarla la ciencia jonia, o sea, en el oscuro y fluctuante abismo de la materia. El inmutable mundo de las Formas gobierna el flujo del devenir en el tiempo y en el espacio de igual manera que la luna gobierna con su atracción las incansables mareas del mar.

De esta suerte vemos que el platonismo es un sistema que extiende a la interpretación de toda la existencia el principio de aspiración postulado en la ética socrática. Lo mismo, como veremos, puede decirse del sistema de Aristóteles, en la medida en que éste sigue siendo platónico. En consecuencia, ambos serán los dos sistemas de origen griego que habían de ser capaces de fusión en la estructura del pensamiento cristiano, cuando en forma diferente se postuló la moral de aspiración una vez más. De este modo, Platón y

Aristóteles se cuentan entre los más grandes Padres de la Iglesia cristiana. A pesar de ciertas doctrinas heréticas, bien podían haber sido canonizados en el Medievo, a no ser por el hecho de que dieran en nacer unos siglos antes de la era cristiana. Y detrás de ambos está Sócrates, quien tal vez podía haber esperado un poco más para ocupar su puesto en compañía de los santos, junto a Juana de Arco por ejemplo. Y asimismo Pitágoras podía haber presentado serias reivindicaciones en tal sentido, pues fue él quien le proporcionó a Platón la clave que le permitiera dilatar el principio socrático de aspiración hasta crear un sistema de todo el universo.

Los historiadores de la filosofía describen a veces a Pitágoras como un hombre que hubiese tenido dos intereses separados, a saber, un reformador religioso que predicó la doctrina de la transmigración e instituyó una sociedad cultural, y el hombre de ciencia que tanto contribuyó a sentar los cimientos de las matemáticas, o sea, de la aritmética, de la geometría, de la astronomía y de la música. Hasta tiempo muy reciente, los más modernos europeos consideraban a la transmigración como una harto ruda y bárbara forma de la doctrina de la inmortalidad. A la vez, tampoco nos parece evidente, de una manera inmediata, que exista algún tipo de relación entre la matemática y la inmortalidad del alma. En consecuencia, el historiador estaba dispuesto a despachar al Pitágoras religioso con una breve y apologética referencia y concentraba así su interés en el Pitágoras científico y en su doctrina matemática, de acuerdo con la cual la realidad esencial de los seres ha de buscarse en los números. Sin embargo, ésta no es la manera de captar la aprehensión del mundo que postula un gran filósofo. En efecto, la visión del genio filosófico constituye una visión unitaria. Un hombre de esas características no mantiene sus pensamientos en dos compartimentos estancos, uno para los domingos y el otro para los días de semana. Sólo comenzamos a entender a Pitágoras cuando nos percatamos que los dos planos de su filosofía tienen un punto de unión en la noción de armonía, o sea, en una concepción que posee significado tanto en el universo físico como en el espiritual. Enfoquémosla ahora desde el punto de vista físico.

El germen de la doctrina pitagórica se halla en un descubrimiento perteneciente no al campo de la geometría o de la

aritmética, sino de la música. En efecto, Pitágoras advirtió que las consonancias perfectas —así se las llama aún hoy— de la escala musical, esto es, los intervalos de la cuarta, la quinta y la octava, pueden ser exactamente expresadas como las razones existentes entre los números 1, 2, 3 y 4, los cuales, al ser sumados, dan lugar a 10, el número perfecto. La razón de la octava es 2/1; la de la quinta, 3/2; la de la cuarta, 4/3. Este descubrimiento se efectuó, a no dudarlo, midiendo en un monocordio dotado de un puente móvil las longitudes de cuerda necesarias para producir las distintas notas que constituyen los intervalos perfectos.[3] Un músico movido únicamente por un interés práctico hubiera considerado tal hallazgo nada más que como una simpática curiosidad; pero hubiera seguido afinando sus notas de oído, como siempre hacen los músicos. Un científico común hubiera proseguido su estudio hasta considerar cuáles eran los fenómenos que tales razones medían; y de este modo podía haber hallado —lo que en efecto hizo un pitagórico posterior — que esos fenómenos son vibraciones. Pitágoras, el hombre de genio, adivinó en su descubrimiento un principio iluminador de la economía toda de la Naturaleza.

Si se mueve un dedo hacia arriba o hacia abajo por la cuerda de un violín, se obtendrá una escala continua de sonidos graves o agudos, de acuerdo aproximadamente con la dirección del movimiento. Si se pulsa la cuerda en los puntos precisos, determinados por esas razones numéricas, se obtendrá un acorde de sonidos, esto es, la estructura de un orden limitado y armonioso. Esa estructura, que permanece constante en todas las escalas musicales, constituye la clave de toda la arquitectura de la música, que se abre a un mundo que no sólo lo es de orden, sino de hermosura también: en una palabra, un *cosmos.* En griego el término «cosmos» significa tanto belleza como orden, y es fama que Pitágoras fue el primero en llamar al universo cosmos. En efecto, si el amasijo desordenado de los sonidos que asaltan nuestros oídos puede reducirse, merced al sencillo principio de la medida que limita, al orden armonioso del arte y finalmente a las proporciones del número, ¿por ventura no podría el orden todo de la Naturaleza, con su reconocida hermosura, encuadrarse según un principio análogo a éste o incluso idéntico? Si se prosigue esta concepción en su dirección física, llegaremos a la doctrina pitagórica según la cual

la realidad de las cosas estriba no en el desordenado e indefinido principio material (lo Ilimitado), sino en el principio limitador opuesto de la forma y la medida, la proporción y el número. Bajo tal aspecto de la cantidad conmensurable el mundo de la Naturaleza puede ser conocido y comprendido. Todas las cosas que vemos y tocamos representan o personifican un número. En astronomía las velocidades y las distancias de los cuerpos celestes están regidas por las proporciones de una armonía que posteriormente había de llamarse la armonía de las esferas. Las formas y las superficies que delimitan a los cuerpos tangibles representan las figuras perfectas de la geometría; y las leyes de tales figuras pueden reducirse finalmente de las relaciones numéricas. Este descubrimiento —a saber, que la clave de la ciencia física está en la matemática— constituye una de esas intuiciones del genio que data de la niñez de la reflexión filosófica y que aún hoy sirve como principio guiador de la ciencia. En efecto, los físicos de esta generación nos dicen que las leyes de la sustancia material han de expresarse por medio de ecuaciones matemáticas.

En segundo lugar, al volver los ojos del macrocosmos de la Naturaleza al microcosmos del cuerpo y del alma humana, Pitágoras advirtió que la perfección del cuerpo —o sea, su salud, su fuerza y su hermosura— depende de la armonía de los elementos materiales; y desde entonces la teoría y la práctica de la medicina helena se gobernaron en gran medida por el principio de que la curación consiste en la restauración de un equilibrio o proporción que la enfermedad había trastornado. El mismo principio se aplicó en lo relativo a la bondad o la «virtud» del alma, cuya salud desordenan los vicios por exceso y por defecto. Así la perfección del alma consiste en la restauración de la armonía dentro del cosmos humano. Los movimientos de la pasión y del deseo de la carne han menester de ser dominados y armonizados por la *sophrosyne*, esto es, la templanza, el autocontrol, la probidad y la sabiduría.

Finalmente, el alma humana no está desgajada de la Naturaleza circundante. Pitágoras predicó la doctrina implícita en la transmigración, a saber, la creencia en que existe una unidad entre todos los seres vivientes —dioses, hombres y bestias forman una comunidad, animada por un principio vital único que puede transitar de unos a otros—. El alma en sí es indestructible; y de

acuerdo con el éxito o el fracaso del que se haya hecho acreedora en el intento de lograr armonía consigo y con el orbe, se la destinará en otras vidas a ascender o bajar en la escala de la existencia. De esta manera puede el alma, en este mundo, alcanzar el umbral de la divinidad y escapar después de ulteriores reencarnaciones. Al volver a hacerse con su perfección virgen, irá a vivir en compañía de los dioses inmortales y ya no volverá a visitar la tierra. El hombre puede así tornarse divino, pues el fuego que mora en él es una chispa de ese fuego divinal que irradia el universo.

No es difícil de imaginar el efecto que el contacto con tal filosofía causó en el pensamiento de Platón, ya imbuido de la moral de aspiración de estirpe socrática. El filósofo mismo nos ha permitido vislumbrar tal efecto en un breve diálogo, el *Menón*, que inaugura la serie de los diálogos centrales. El pitagorismo, en efecto, le sugirió a Platón la doctrina de la reminiscencia, propugnada allí como solución al problema del conocimiento. La reminiscencia, además, implica un alma inmortal que puede recordar el conocimiento una vez poseído y olvidado.

El problema que esta doctrina pretende resolver puede formularse con el interrogante siguiente: ¿cómo lograremos alcanzar el conocimiento de aquellas Formas o Ideas que Sócrates siempre estuvo buscando? No podemos, por ejemplo, captar el significado de la auténtica Justicia mediante un examen de todas las suertes de acciones e instituciones que diferentes hombres y diferentes comunidades llaman «justas». Ninguna de estas acciones o instituciones será una personificación completa de la Justicia, universalmente reconocida como tal. La Justicia perfecta no será una característica que las englobe a todas y que sea factible abstraer o destilar a partir de un estudio de toda esa colección. Así pues, ¿por ventura podremos saber siquiera si tal cosa existe, si la experiencia no nos ofrece ni un solo ejemplo? O, si tal ejemplo pudiese encontrarse, ¿cómo lograríamos reconocerlo de entre todas las demás cosas que se llaman justas sin que merezcan tal apelación? Así, cuando intentamos hallar una definición de la Justicia, ¿acaso no conocemos ya, en algún sentido, aquello que es objeto de nuestra búsqueda? Mas, si lo conocemos, ¿qué menester nos es buscarlo?

La teoría de la reminiscencia nos replicará que el conocimiento de las Formas perfectas, y de hecho el conocimiento todo de la verdad y de la realidad, está siempre y en todo tiempo presente en el alma misma. El conocimiento está ahí, pero es latente e inconsciente. Lo que llamamos «aprender» o descubrir la verdad no es sino la remembranza de ese conocimiento latente que se alza al nivel de la consciencia. En esa busca el alma se guía por su propia y nebulosa visión de la verdad, esa visión que siempre está presente, que sólo ha menester de que se la vea con claridad mayor y que está coordinada con las demás partes de todo ese sistema de la verdad. Así pues, si el conocimiento está siempre presente en el alma, ésta habrá de ser inmortal e independiente del cuerpo y de los sentidos. Es ella quien ha contemplado la verdad en algún estado de existencia anterior, previo a su asentamiento en nuestro cuerpo. Esa verdad ha sido olvidada, pero se ha almacenado en la memoria, de donde podrá recobrarse. Tal memoria, empero, no es lo que habitualmente llamamos memoria, o sea, no es un registro de la experiencia que en ella fluye a través de los canales sensoriales durante esta vida corporal. Sus contenidos serán impersonales, idénticos en todos los seres humanos y nunca habrán sido extraídos o cernidos a partir de la experiencia sensible.

Así, en el *Menón* Platón nos representa a Sócrates sometiendo su teoría al examen de una prueba experimental. Toma a un esclavo que jamás ha aprendido geometría y sólo mediante preguntas obtiene de él la solución de un no muy simple problema de construcción. Sócrates sostiene que él no le ha enseñado nada al esclavo: lo único que ha hecho ha sido formularle preguntas conducentes a que viera por sí mismo lo errado de sus primeros intentos por resolver el problema y la justeza de la verdadera solución.

Pues bien, es aquí donde por vez primera se reconoce el carácter apriorístico del conocimiento matemático. Y Platón hubiese recibido una confirmación aún más sorprendente en la experiencia de Pascal. En efecto, es fama que en la infancia de éste, su padre temía que la afición del niño por las ciencias abstractas le distrajese en sus estudios de latín y griego, y en consecuencia prohibió que se hablase de matemáticas en su presencia. Todo lo que de geometría se le permitió saber al muchacho fue la que versaba sobre las

propiedades de las figuras y la extensión de los cuerpos en tres dimensiones. El niño, en la intimidad de su cámara, se puso a descubrir la geometría por sí mismo. Con un trocito de carbón dibujó en el suelo las formas de triángulos y paralelogramos cuyos nombres ni siquiera conocía. Y aún no había cumplido los doce años de edad cuando descubrió las definiciones y axiomas que precisaba; y ya había llegado a la trigésimo segunda proposición del Primer Libro de Euclides antes de ser descubierto y de que se le vedase descubrir el resto de la geometría. El intelecto inasistido de Pascal fue capaz, partiendo de la mera contemplación de un diagrama, de remontarse hacia arriba a los primeros principios y de descender, hacia abajo, hasta las proposiciones más complejas. Este conocimiento no fue puesto en su mente por obra de maestro alguno, sino extraído de ella merced a su propio ejercicio de intuición y de razonamiento deductivo.[4]

Todo este proceso es factible porque los objetos sobre los que el intelecto trabaja —esto es, las figuras geométricas— son lo que Platón define como objetos inteligibles (en cuanto distintos de los objetos sensibles). El «Triángulo», por ejemplo, tal como lo define Euclides, no consiste en un diagrama dibujado con carbón o en un objeto de tres esquinas que sea posible tocar. En efecto, no existe ningún objeto de esa clase al que limiten líneas perfectamente rectas. El mejor de los modelos o diagramas que pudiéramos fabricar con un material tangible sería irregular e imperfecto. A la vez, también poseería cualidades «accidentales»: el área será de cierto tamaño, los lados de cierta longitud, todo lo cual es accidental e irrelevante en lo que concierne a la naturaleza del Triángulo en sí. En efecto, no existe una imagen visual del Triángulo que podamos ni concebir siquiera. Todo triángulo que visualicemos *in mente* habrá de ser o bien equilátero o bien isósceles o bien escaleno, y nunca los tres a la vez. El «Triángulo» no se determina mediante ninguna de esas tres maneras específicas. Por tanto, será imposible formar una imagen sensible de este objeto que sea puramente inteligible. Éste es cognoscible, pues su naturaleza puede ser definida por entero en términos ya conocidos. Y esta última es perfecta, esto es, constituye un ideal que trasciende todas esas imperfectas semejanzas que nuestros sentidos ven o tocan en las superficies de los cuerpos materiales. Cuando el alma se retira

del comercio de los sentidos para recogerse y pensar por sí misma, podrá entonces viajar libremente a esas regiones de invisible realidad. La intuición y el razonamiento deductivo pueden avanzar de verdad en verdad, puesto que cada verdad está ligada a todas las demás por una cadena de necesidad lógica. Pues no sólo es el caso de que conocemos cada nueva verdad con certidumbre, sino que también sabemos por qué ha de ser cierta. Esto es conocimiento en el sentido pleno. Al contrario de la opinión o la creencia, es perfectamente claro y congruente; y permanecerá impávido a cuantas persuasiones en sentido contrario nos vengan del exterior.

De esta manera, en la teoría platónica de la reminiscencia, al igual que en la filosofía pitagórica, nuestro conocimiento de los conceptos perfectos y de las verdades matemáticas está ligado a la creencia en un alma inmortal y perfectible. Platón advirtió además que los objetos del conocimiento matemático pertenecen al mismo orden de realidad inteligible que los objetos del conocimiento socrático, o sea, aquellos ideales de perfección moral que han de regular el curso de la vida. Así postula para ambos la misma existencia sustancial independiente, situada allende el flujo de los entes transitorios y de los eventos temporales. Y el alma que es capaz de conocerlos es, por derecho de nacimiento, una ciudadana de ese mundo real. Allí el alma encuentra siempre su hogar; y allá puede, en cualquier momento, escaparse de las distracciones de la existencia material y del comercio del cuerpo con sus deseos y sentidos. La muerte, por tanto, no es otra cosa sino la desvinculación del alma inmortal y del cuerpo; y la vida del que ama la sabiduría no es sino un ensayo o una preparación de esa liberación final. Tal es el tema del *Fedón*, en el que las dos corrientes de la argumentación se combinan, esto es, la realidad de las Formas ideales, en su independencia de las cosas sensibles, y la realidad del alma, en su independencia de este habitáculo corpóreo.

A este respecto, estoy persuadido de que la doctrina de la inmortalidad expuesta en el *Fedón* jamás fue postulada por Sócrates. En efecto, ésta no resulta congruente con lo que éste dice en la *Apología* acerca de la esperanza de sobrevivir tras la muerte: su actitud es, en ese diálogo, agnóstica. Su única pretensión a la sabiduría, afirma, consiste en no imaginar que conoce lo que en realidad ignora. La muerte quizá sea un sueño imperturbado, sin

imágenes; en ese caso constituirá una ganancia, pues no le será fácil a ningún hombre contar aquellos días de su vida que haya pasado de forma más placentera que no en las noches de imperturbado sueño. O acaso sea la muerte una migración del alma a alguna suerte de Hades, en donde Sócrates puede confiar que se encontrará con los grandes poetas y héroes de Troya. En ese caso, pasaría su vida interrogándoles, descubriendo quién de ellos se consideraba sabio y quién no. En cualquier caso, en aquel mundo no le condenarían a muerte por cumplir de esa manera su misión, «pues que los muertos son inmortales, de creer la común conseja».

Este pasaje se encuentra en una apóstrofe, por demás sumamente seria, dirigida a los jueces, después de que éstos hubiesen votado su condena. Sócrates se refiere a la alternativa de aniquilación con un tono de grave melancolía, y convierte la posibilidad de sobrevivir en un chascarrillo que hubiese arrancado carcajadas entre los asistentes. Platón, al componer la *Apología* años después de la muerte de Sócrates, no pudo tener motivos para falsear o disfrazar la actitud real de aquél acerca de la inmortalidad. Sin embargo, en el período en que escribió el *Fedón*, ya había dado en la convicción de que el alma no sólo sobrevive a la muerte, sino de que es una eterna e indestructible esencia. A la vez, había descubierto el mundo de las Formas, el cual contenía las Ideas morales y los objetos del conocimiento matemático, asimismo esencias eternas e indestructibles, afines al alma que las conoce. A la luz de estos hallazgos, la muerte de Sócrates, el perfecto amante de la sabiduría, se convirtió en un símbolo válido para la muerte de todo hombre. La muerte ya no será o aniquilación o migración al Hades homérico; significará la liberación del espíritu divino que mora en el hombre de esa casa-prisión que es la carne, en la que ha habitado sólo como forastero y peregrino. En el *Fedón*, Platón hace uso de la reconocida libertad que implica una conversación imaginaria para poner esa nueva concepción en los labios del mismo Sócrates. Y estaba justificado en hacer así, puesto que consideraba a su propia filosofía como prolongación legítima del pensamiento socrático. El espíritu inmortal llamado «alma» en el *Fedón* se identifica con aquel «verdadero yo» que Sócrates había descubierto, esto es, aquel yo razonable que aspira a la perfección espiritual. La felicidad, había creído Sócrates, es alcanzable en esta

vida en proporción al avance que el verdadero yo realiza en pos de la perfección y del autodominio. Platón es más cauteloso con respecto a si la perfección, sea cual fuere su clase, es alcanzable en el mundo del tiempo; está seguro, empero, de que ésta se realiza en un universo que trasciende a éste pero que no es el futuro, sino un eterno presente.

El platonismo va más allá del legado socrático en otro extremo también, a saber, en la extensión de la filosofía de la aspiración del campo de la vida y la conducta humana a la interpretación de toda la Naturaleza. Ya hemos visto de qué forma la provincia entera de las verdades matemáticas fue anexionada al reino de las Formas inteligibles. Hasta dónde los límites de ese reino habrán de extenderse constituye una cuestión que Platón nunca responde con claridad concluyente. A la verdad, parece cierto que todos aquellos elementos de nuestra experiencia del mundo material que no sean susceptibles de tratamiento matemático se encuentran por debajo del nivel del conocimiento. De este modo, no existe ciencia de la Naturaleza inanimada además de la matemática. En ese campo Platón se atiene a las consecuencias del descubrimiento pitagórico. En el mundo animal, no obstante, las criaturas vivientes, cuyos cuerpos están unidos a sus almas respectivas, exhiben en su estructura ciertas formas o tipos que semejan bien definidos y constantes. El vocablo «especie» que aún seguimos usando es únicamente la traducción latina del vocablo heleno *eidos*, o sea el nombre platónico para las formas eternas. En su sentido original, la «especie» no designa el conjunto de individuos de una clase dada; tal término alude a una forma constante, común a todos esos individuos, y más o menos perfectamente personificada en cada uno. De este modo, si contemplamos el proceso del crecimiento que se desarrolla desde la semilla hasta la planta plenamente adulta con fruto y flores, obtendremos la irresistible impresión de que existe un misterioso impulso vital que, sin errar, marca su paso en una dirección predeterminada. No es posible concebir que el fin de ese movimiento haya sido previsto por la planta individual desde un comienzo; con todo, el resultado es como si el fin hubiese sido durante todo ese tiempo el objeto de un deseo inconsciente. El movimiento de un todo no puede explicarse merced al juego de partículas materiales que chocan en el espacio guiadas por un mero

impulso material. A tales causas les será tan imposible originar un rosal como a un hombre el componer un diálogo de Platón pulsando al azar las teclas de una máquina de escribir. He aquí el punto en el que la filosofía atomista naufraga con estrepitoso fracaso. Y aquí también la idea socrática de aspiración viene al rescate y sienta plaza en la interpretación de la Naturaleza. De esta suerte, el movimiento predeterminado de la vida se torna inteligible cuando lo concebimos como ese proceso que evoluciona guiado por el fin hacia el cual tiende. La Forma específica puede considerarse como un ideal de perfección y el movimiento característico de la vida como un impulso del deseo. La Forma de la especie ocupará, pues, su lugar en el mundo de la realidad eterna, como el límite ideal al que los individuos se aproximan o el perfecto modelo del que no son sino imperfectas copias.

Cierto es, sin embargo, que a una filosofía mecanicista le es fácil replicar: «Todo eso no es sino recrudescencia del más rancio antropomorfismo. Estáis insuflando en la interpretación de la Naturaleza no humana un mecanismo cuyo contenido se confina, en su totalidad, a la conducta de seres racionales y conscientes. El alma humana es capaz de prever y de desear un fin; por tanto, se explican acertadamente sus acciones aludiendo a la meta que la guía. Mas, por debajo del nivel de la consciencia humana, ¿qué sentido tiene hablar de propósitos que no se prevén y que, en consecuencia, es imposible desear? ¿Dónde mora esa inteligencia que es la sede de tal deseo o aspiración? Si no es factible apuntar a tal inteligencia en la Naturaleza, entonces toda esa teoría relativa a las causas finales y a los ideales cae hecha pedazos».

La réplica platónica se halla en el *Timeo*. La tal es abiertamente religiosa y está presentada en forma de lo que los helenos apellidaban un «mito». El *Timeo* contiene el mito de la creación, esto es, una formulación poética de la verdad que no es menester tomar en su sentido literal. El orbe, se afirma en ese diálogo, sólo puede entenderse como siendo obra de un plan que apunta a una ideal perfección. La inteligencia buscada será, pues, la mente del Artífice divino quien, por ser bueno, deseará producir una obra que en la medida de lo posible se parezca a él. Las Formas perfectas son el modelo o el tipo con referencia al cual Él modelará el universo en las condiciones del tiempo y del espacio. Así el universo mismo es

una criatura viva, dotada de alma y cuerpo, y no un caos inerte de átomos materiales aventados por el huracán demente del Azar. El alma del mundo está, además, templada por las proporciones y los números de la armonía musical; su cuerpo está limitado y conformado de acuerdo con las formas geométricas.

De seguro que este mito de la creación no ha de tomarse en un sentido literal; con todo, los intérpretes que tratan de penetrar por debajo de la poesía de Platón y de reducirla a algo que los hombres de ciencia puedan aceptar como racional, corren el riesgo de sacrificar aquello en lo que Platón vio la justificación misma para escribir sus diálogos. En ellos lo que hace es difundir al mundo algunos de sus ensayos en torno a la verdad, en un intento que confiaba no fuese doloso. El propósito de éstos es, preferentemente, el de servir como ejemplos de investigación cooperativa, que sea capaz de sugerir ulteriores pensamientos, y no de constatación de unos resultados ya alcanzados. Así, cuando Platón se aproxima a los misterios últimos, desemboca en un lenguaje figurativo. En una de sus epístolas afirma explícitamente que tales misterios no pueden expresarse en el discurso hablado o escrito, y que, aun de poderse, no se debería hacer. Lo que a él le parecía de capital importancia práctica era que los hombres que jamás se convertirían en filósofos se persuadieran de la creencia en un Dios que no resultara impávido a los cuidados de la humanidad, así como en una vida transmundana que no fuese indiferente al bien o el mal realizado en esta tierra. Platón, además, estaba dispuesto a imponer tales creencias por medio de la autoridad de sus filósofos-reyes sobre el conjunto de la sociedad. De esta suerte, en su república al predicador del ateísmo materialista se le ofrecería la alternativa de la conversión o la muerte. La religión, por tanto, era inculcada en el ciudadano no filósofo de una forma mítica.

En consecuencia, podemos afirmar que la fuente principal del platonismo estriba en su motivo político y moral. Cuando a Platón le sorprendió la muerte, trabajaba aún en las *Leyes*, su postrer programa para la reforma de la sociedad. La ética socrática, reinterpretada bajo la influencia pitagórica y ampliada hasta convertirse en un sistema del universo, se ha trocado ahora en parte de una religión cuyas más altas verdades sólo le serán accesibles al más ejercitado filósofo. Y es tal filósofo, quien ha alcanzado la

sabiduría, el que deberá gobernar a sus conciudadanos. Ello significa que el ideal socrático del autogobierno del que todo individuo que se conoce a sí mismo está dotado, cede el puesto una vez más, salvo en el caso de unos pocos individuos, a la autoridad exterior del sabio sobre el ignorante. Cuando Platón proyectó su reforma de la sociedad real y bosquejó sus instituciones, estaba tratando de incorporar la nueva moral de aspiración a una ética reformada basada en el apremio social. Si sólo son unos pocos hombres los que pueden convertirse en filósofos, el resto habrá de ser compelido a obrar como se le ordene. El conocimiento y el señorío de sí no son para ellos.

Desde ese punto de vista, la aristocrática república platónica parece ser no el ideal último para la humanidad, sino un compromiso cuya justicia él esperaba probar dentro de los límites de la realización práctica. Tal esperanza, empero, jamás se colmó. En la Guerra del Peloponeso la fábrica de la vida moral de la polis helena había sido socavada y desgarrada por pasiones que la guerra y la revolución habían dejado libres. Platón no pudo advertir —como lo hacemos nosotros al contemplar el decurso de la historia posterior— que tal disolución ya era irreparable. La vida que había fluido en aquella forma política había llegado a su cenit en la Atenas de Pericles. La polis griega había agostado su futuro, a no ser que entendamos por él esa larga catástrofe que principió con aquella conflagración.

Mas tampoco es el caso que esta forma política contuviese el espíritu descubierto por Sócrates. En efecto, la nueva moral era una moral universal. La vida que realmente inspiran sus demandas se resuelve, en razón de su marco político, en una organización mundial coextensiva con el género humano. De esta suerte no se podrá detener en los confines de una polis, ni tampoco en los de una nación. En la centuria que siguió, los estoicos, tras las conquistas de Alejandro, comenzaron a percatarse de esta verdad. Así su ideal del sabio —el individuo independiente y libre— se derivaba de Sócrates antes que de Platón; y ellos fueron los primeros en comprender que el sabio es un ciudadano del mundo. El alma descubierta por Sócrates ya no puede pagar tributo a las leyes de una ciudad más angosta que la ciudad de Zeus.

Capítulo IV

ARISTÓTELES

Atraído por la nombradía de Platón llegó Aristóteles a Atenas, procedente de su patria en la Grecia septentrional, para estudiar a los dieciocho años filosofía en la Academia. Platón estaba entonces en sus setenta y había sido rector de su escuela por un período de al menos quince años. Ningún joven estudiante habrá sido nunca sujeto al señorío de personalidad más poderosa. Aristóteles, por supuesto, se convirtió en un platónico y permaneció en la Academia durante los veinte años siguientes, primero como discípulo y después como asociado de Platón, hasta la muerte de éste, acaecida en el 347 a. de C. En imitación de su maestro, compuso diálogos destinados, como las primeras obras platónicas, a circular entre el público culto del orbe griego. Tales diálogos fueron leídos y admirados, tras su muerte, durante siglos, pero no han llegado a nosotros. Tan sólo poseemos fragmentos, conservados en las obras de otros autores, que nos muestran a un Aristóteles fervientemente platónico en la primera fase de su carrera, aceptador incluso de la teoría de las Formas ideales, de la que más adelante habría de abjurar.

A la muerte de Platón la dirección de la Academia pasó a su sobrino Espeusipo, hombre de originalidad apagada. No poseemos testimonios acerca de la reacción de Aristóteles ante la promoción de un colega inconmensurablemente inferior a él. Lo único que sabemos es que entonces abandonó Atenas en compañía de Jenócrates, quien ulteriormente habría de suceder a Espeusipo, y que su actitud hacia la Academia, e incluso hacia el platonismo, fue tornándose progresivamente hostil. Si hay vez en que Aristóteles sorprenda al lector moderno por su cortedad —cortedad querida incluso— será allí donde se le presentan oportunidades de criticar las doctrinas platónicas. No existen motivos para que atribuyamos ese tono a alguna suerte de resentimiento personal. Aristóteles

jamás cesó de reverenciar a su maestro; y en cuanto fundador del Liceo no tenía razones para envidiar a los contemporáneos rectores de la Academia. En la raíz de tal antagonismo se esconde una fundamental incompatibilidad de temperamentos; y el temperamento de un filósofo desempeña en la elaboración de su filosofía un papel de peso mayor que el que él se cuida de reconocer, suponiendo incluso que sea consciente de tal hecho. En el lenguaje de la moderna psicología a Platón le llamaríamos un introvertido; y su filosofía es, en el fondo, una filosofía del retiro del mundo de la experiencia común. El platonismo desconfía de los sentidos y los condena. De este modo, los ojos y los oídos no serán para el platónico ventanas del alma o aberturas a la realidad. El alma ve mejor cuando esas ventanas están clausuradas y ella mantiene consigo silenciosa conversación en el alcázar del pensamiento. El sesgo peculiar de la mente aristotélica se dirigía en opuesta dirección, o sea, hacia el estudio de los hechos empíricos. Era su impulso el de explorar el campo de la experiencia con curiosidad insaciable. No es difícil de comprender que quien por naturaleza estaba destinado a ser un hombre de ciencia sintiese una irritación apenas consciente ante el hecho de haber experimentado, por tan largo tiempo, la fascinación ejercida por un filósofo cuyo pensamiento, por más que magnífico, le era tan radicalmente incongénito.

Aristóteles y Jenócrates se retiraron a Assos, en la Tróade, en donde trabaron amistad con tres antiguos alumnos de la Academia, uno de los cuales era el gobernante de la ciudad de Atarneo. Aristóteles desposó a la sobrina de este último, Pitia, y su matrimonio fue venturoso: en su testamento ordenaría que ambos fueran enterrados en la misma tumba. En el año 343 a. de C. Filipo de Macedonia le invitó a que se hiciese cargo de la educación de Alejandro Magno, muchacho entonces de trece años de edad. Es probable que Filipo hubiera conocido a Aristóteles cuando éste era mozo, pues el padre de este último, Nicómaco, había sido médico en la corte macedonia.

En la segunda etapa de su vida, el natural de la mente aristotélica comenzó a liberarse de la autoridad ejercida por Platón. Nos han llegado fragmentos de un diálogo titulado *De la Filosofía* el cual pudiera contener el programa de la enseñanza impartida por

Aristóteles en Assos. En él se ataca por vez primera y de una forma explícita la doctrina platónica de las Formas, sobre todo en su fase última y más marcadamente pitagórica, en la cual las Formas se identificaban con los Números Ideales de una aritmética divina, distintos de los números de la matemática. La recusación del mundo de las Formas es el punto central del desacuerdo aristotélico con respecto al platonismo. En efecto, Aristóteles no admitirá que las Formas ideales tengan existencia real alguna, aparte de las cosas visibles y tangibles que las representan. Tampoco admitirá que los objetos de la ciencia matemática sean otra cosa sino abstracciones efectuadas por nuestra mente. Las figuras geométricas, por ejemplo, son sencillamente los atributos espaciales de los cuerpos reales, considerados éstos en abstracción de las demás propiedades. Aristóteles consideraba obvio —como lo hace el sentido común— el hecho de que la realidad sustancial de las cosas residiese en las cosas mismas. La tal no puede ubicarse en un orden de entidades superior y distinto, que subsistiese eternamente por derecho propio, por encima del flujo del tiempo y la mudanza, e indiferente a la existencia misma de los entes transitorios que vemos en torno nuestro. La cosmología presente en el diálogo *De la Filosofía* sigue teniendo un tono marcadamente religioso. Sin embargo, el mítico creador del *Timeo* y el modelo divino de acuerdo con el que gobierna este mundo, ya han desaparecido. El universo carece ahora de principio y de fin. Ya no constituirá una huidiza apariencia de una realidad inmutable; este mundo es, en sí mismo, real y sustancial. Aristóteles es, pues, un hombre de este mundo que no abriga deseo alguno de trasladarse a otro. Bien al contrario, siempre tratará de volver a éste, de escapar de la ultramundaneidad presente en el platonismo y de tornar a establecer contacto con la filosofía del sentido común. El campo del conocimiento, que aguarda la exploración ávida del filósofo, se halla ahora en esa Naturaleza que revelan los sentidos. Así, se halla el camino del conocer comenzará en la evidencia que nuestros sentidos nos brindan, y habrá de tornar a él con esa comprensión más plena que justificará los hechos de la observación.

Es característico del enfoque aristotélico el principiar la reflexión, sea cual fuere el campo en el que se indaga, dejando constancia de las opiniones recibidas tanto de los hombres

ordinarios como de los filósofos. En efecto, como afirma en alguna parte, no es probable que un hombre que desechase todo cuanto la generalidad cree o bien han sostenido hombres de excepcionales poderes mentales, consiguiese por sí solo arribar a algún resultado mejor. Llegó incluso a sospechar que el pensamiento del pueblo contenía reliquias de un saber antiguo sobreviviente de catástrofes, cual era el caso con la leyenda de Deucalión relativa al Diluvio, que intermitentemente habían asolado a la civilización. Además y en cualquier caso, el sentido común está siempre en íntimo contacto con la experiencia práctica. Será, por tanto, probable que las creencias del pueblo, por más que confusas y desatinadas, contengan alguna aprehensión de verdad que a la crítica le es factible cerner y remodelar en una forma lógica y coherente.

Y no obstante, a despecho de esta reacción favorable al punto de vista del sentido común y de los hechos empíricos, Aristóteles jamás cesó de ser un platónico. Su pensamiento, no menos que el de Platón, se gobierna por la idea de aspiración, heredada de Sócrates por su maestro, esto es, la idea de que la verdadera causa o explicación de las cosas ha de buscarse no en el principio sino en el fin. La filosofía aristotélica sigue siendo, pues, una filosofía de las causas finales.

En el espacio de la presente exposición me es imposible ni siquiera bosquejar el sistema de un hombre cuya inmensa capacidad de trabajo, quizá rivalizada sólo por la de santo Tomás de Aquino, planteó cuantos problemas le es dado al ingenio sugerir, y persiguió la solución hasta los más nimios detalles. En su escuela las principales ramas de la Ciencia Natural fueron, por vez primera, reconocidas como campos disciplinares de investigación a la par con las ciencias matemáticas desarrolladas por los pitagóricos y por Platón, con la Lógica y la Metafísica como fondo. Ha sido hecha la estimación de que en la *Encyclopaedia Britannica* (en todo caso mientras seguía siendo una obra de erudición británica) Aristóteles ocupaba más páginas que las relativas a cualquier otro individuo, puesto que no existe campo alguno, fundamental en la filosofía o la ciencia, sobre el que él no se haya pronunciado con opiniones que aún hoy es pertinente oír. Aquí sólo puedo seguir la línea de ese pensamiento que principió con la revolución filosófica desencadenada por Sócrates y versar sobre este particular extremo,

a saber, que la idea de aspiración sigue estando en el corazón de la filosofía aristotélica, incluso, después de efectuado el divorcio con el Idealismo de Platón.

El pensamiento de Aristóteles se manifiesta de la mejor de las maneras en sus *Éticas* y en los tratados biológicos. La razón de ello es que una filosofía de las causas finales se vuelve sumamente iluminadora al estudiar la vida animal y la naturaleza moral del ser humano. Un moderno hombre de ciencia pensaría probablemente que el valor más perdurable del *corpus* aristotélico se encuentra en las obras biológicas. Darwin, en todo caso, que era poseedor del noble sentido de la admiración, se refiere a ellas con unos términos que denotan casi más afección que respeto.[1] En efecto, en estos libros de historia natural hallaremos la esencia del pensamiento del Estagirita. Son los frutos característicos de la escuela fundada por él en Atenas en la última fase de su vida, una vez concluida la educación de Alejandro. Así algunos edificios alquilados en el Liceo sirvieron los propósitos de convertirse en una universidad. Existía en ella una gran biblioteca con una colección de mapas y un museo colmado de objetos para ilustrar las lecciones. Aristóteles empleaba las mañanas en explicar los temas más abstrusos entre sus discípulos y en las tardes ofrecía cursos populares ante un público más amplio. Cuando los alumnos descansaban de lecciones y debates, se ocupaban en la investigación. Se les había impuesto la tarea de reunir colecciones de hechos relativos a la historia humana y a la historia natural. De esta suerte los tratados biológicos contienen, además de ciertas especulaciones teóricas, una masa muy considerable de detallados resultados de la investigación. Así se describen la estructura y los hábitos de animales y plantas, junto con la información proveniente de cazadores y pescadores. Esa información no siempre es acertada; pero, por otro lado, se encuentran en ella ciertas curiosidades de la biología marina que, aprendidas de los pescadores del Mediterráneo, no han sido redescubiertas —y ello de las mismas fuentes— sino en nuestro propio tiempo.

Esta ciencia de la observación y de la descripción resultaba enteramente nueva en el mundo heleno. Nada anterior puede compararse a ella, si exceptuamos los registros clínicos de casos compilados por Hipócrates y su escuela médica de Cos. Es más, por

la introducción a la obra *Partes Animalium* nos es posible inferir que a aquellos jóvenes, acostumbrados a las discusiones abstractas de filosofía moral y retórica, les resultaba francamente repugnante el estudio de la anatomía de los reptiles y los repulsivos hábitos de los insectos. La exhortación de Aristóteles para que venciesen tales sentimientos es digna de un hombre de ciencia de cualquier edad:

> Quédanos, pues, por tratar de la naturaleza de las criaturas vivientes, sin que nada omitamos por más o menos digno que ello sea. Pues que incluso en el caso de los animales cuya contemplación repugna a los sentidos, la Naturaleza, que los creó, proporciona, a quienquiera esté dotado de ojos filosóficos y capacitado para entender las causas, un vivísimo gozo. Nos deleitamos, a la verdad, en la contemplación de lo que es representación de tales seres, puesto que a la vez observamos el arte del pintor o del escultor que los trajo a luz; y sería extraño que la contemplación de las obras de Naturaleza no nos proporcionara una satisfacción mayor aún cuando podemos descubrir sus causas. Por eso la contemplación de las formas inferiores de la vida no debiera originar en nosotros una repugnancia pueril.
>
> Narra la conseja que cuando unos forasteros deseaban visitar a Heráclito, se detuvieron al hallarle calentándose en la cocina y que él les dijo que pasasen sin reparos, pues que «allí también había dioses». Con idéntico espíritu enfocaremos nosotros, sin ascos, el estudio de todas las formas de vida, sabiendo que en todas ellas hay algo que pertenece a Natura y que es bello. Pues que es sobre todo en las obras de la Naturaleza en donde se manifiesta el propósito en contraste con la casualidad ciega; y esa forma perfecta que cuanto nace o es hecho está destinado a colmar pertenece, en sí, al reino de la hermosura.

Esa «forma perfecta que cuanto nace o es hecho está destinado a colmar» es la Forma específica de la criatura viva. Tales Formas, como ya hemos visto, constituyen ese elemento presente en la economía de la Naturaleza viviente que cuenta con más títulos para ubicarse con las Formas matemáticas y morales en ese mundo inteligible de Platón. Contemplada en cuanto tipo de perfección, esa Forma de la especie constituye la meta hacia la que la fuerza móvil de la vida parece aspirar. La Biología es, a la verdad, el departamento de la Ciencia Natural en el que incluso el más curtido creyente en la necesidad mecánica jamás ha podido zafarse del lenguaje de las causas finales. Así, la estructura y particularidades esenciales de una herramienta —una sierra o un martillo— sólo podrán entenderse y explicarse con vista al propósito para el que la referida herramienta fue fabricada. Pues bien, lo mismo es cierto al hablar de esos útiles vivientes u «órganos» de la criatura viva. Sería difícil encontrar en algún sitio una reseña de la estructura del ojo que no implicase que éste estaba intencionalmente diseñado para el

propósito de ver. La explicación de la estructura estriba, pues, en la función o actividad para la cual el ojo existe. Y la historia de la vida del organismo en su conjunto semeja dirigida desde un principio por una previsión de esa forma que es su resultado real. La bellota, si nada impide su desarrollo, irá a dar, sin falta, en un roble. El impulso de vida que mora en ella jamás tomará ese rumbo equivocado, que iría a desembocar en un haya o en un abeto. El sentido común, horro de dudas filosóficas, se contentará con advertir en semejante proceso algo más que una mera analogía con el trabajo de una mente consciente de un fin previsto y deseado.

Por otra parte, no es el caso que dotemos a una bellota de inteligencia y previsión conscientes —o siquiera inconscientes—. ¿Dónde mora esa mente que es tan seguro piloto del movimiento? ¿Por qué la fuerza de la vida corre como un fluido para ir a dar en esos moldes constantes de forma, cada uno de los cuales cuenta con su carácter esencial, nítidamente separado de los otros por una sima que ninguna forma ambigua o intermedia colma? La teología platónica poseía su mítico aparato del divino artífice que producía el orden de la Naturaleza de acuerdo con el tipo de un modelo perfecto, el cual incluye las Formas de las especies animales. Sin embargo, Aristóteles ha renunciado a tal expediente: negará la existencia de las Formas ideales y, con la desaparición del modelo, el creador tendrá que desaparecer también. ¿Por ventura tiene entonces la Naturaleza misma un alma que, en algún misterioso nivel de la subconsciencia, sueñe con un fin que evoque y guíe la respuesta del movimiento? No es accidental que Aristóteles emplee en este extremo un lenguaje sugerente de una concepción similar de la Naturaleza, quien «nada hace en vano» y que, sin embargo, no se trata de un agente consciente. Con todo, sabe bien que tal lenguaje es tan mítico como el de la teología del *Timeo*. El científico, el biólogo, ha de retrotraer sus pensamientos al mundo de las sustancias indubitablemente existentes, esto es, el mundo de la experiencia. Ahí hallará, en esas criaturas vivas que nacen y que reproducen su especie, el corazón y el centro de la realidad, con sólo que adivine el secreto de su organización.

La contribución característica de Aristóteles al problema en cuestión estriba en el concepto de potencialidad. Aún hoy los hombres de ciencia no pueden prescindir de nociones tales como la

de «energía potencial». Pues bien, Aristóteles fue el primero en acuñar semejantes vocablos. El reconocimiento de la energía potencial deja intacto el principio de la conservación de la energía, que a su vez es una aplicación de la vetusta doctrina de que nada nace de la nada. El primer artículo del credo de la ciencia es que no existe devenir alguno que pueda proceder de la nada absoluta, ni extinción absoluta en la nada. Cuando este principio se aplica a la energía, denotará que la energía que cesa de existir en una forma manifiesta habrá de seguir existiendo en otra forma, que no será manifiesta sino latente; esto es, existirá en potencia. Con todo, es legítimo sospechar que una existencia que no sea sino potencial se resolverá en una ficción arbitraria destinada a salvaguardar el principio de la conservación. La experiencia, no obstante, semeja confirmar su validez. El escéptico que penetra en un almacén provisto de una caja de cerillas y determinado a probar la no potencialidad de la fuerza explosiva de la pólvora contenida en un barril, no vivirá para retractarse de su escepticismo. La garantía de la realidad de la existencia potencial estriba en el hecho de que la energía que ha dejado de manifestarse y que se ha desvanecido en estado latente, podrá manifestarse de nuevo. En el serpentino resorte de un reloj mora un poder almacenado en inmóvil inactividad, y que sin embargo puede desplegarse en el movimiento real de las manecillas cuando percibimos su funcionamiento.

Pues bien, si aplicamos esta concepción de la potencialidad a nuestro problema biológico, afirmaremos que la Forma del roble existe potencialmente en la bellota. En efecto, ésta *puede* convertirse en un roble y no en cualquier otro árbol. De esta forma nos zafamos de esa noción incompatible de un comienzo absoluto de la existencia, o sea, el fin ya está implícito en el principio, y se expanderá y florecerá en acto. Cesaremos así de pensar que la «materia» es un cuerpo inerte y pasivo que aguarda la imposición de una forma procedente del exterior, o que, cual los átomos democritanos, no está constituida sino por muñones de solidez impenetrables que únicamente el choque de una colisión puede mover. La materia no es, pues, sencillamente ese acero del que está fabricado el resorte; es como el resorte ya enredado en el que ese latente poder del movimiento se almacena. Aristóteles define un objeto natural como la cosa que tiene, en sí misma, la fuente del

movimiento. Incluso los cuerpos simples (como él los llama) —a saber, el Fuego, el Aire, la Tierra y el Agua— poseen cada uno una tendencia inherente a moverse hacia la región que les es propia: el Fuego hacia arriba, la Tierra hacia abajo. Y en la criatura viva este poder inherente del movimiento puede atribuirse a la Forma misma, sin que interese aquí si la existencia de ésta se halla en estado actual o potencial. En el proceso de la reproducción Aristóteles identifica generalmente esa «causa motora» con la Forma específica que se ha realizado en acto en el progenitor completamente desarrollado; pero en el acto de la generación esta forma se comunica al nuevo individuo y con ella se transmite el poder o la fuerza que llevará el proceso del desarrollo, una vez más, desde la fase en potencia hasta la fase en acto. De esta suerte, la Forma específica viaja a través de una ininterrumpida serie de individuos. Ésta es la portadora de esa vida que en sí misma es inmortal en el tiempo, aunque cada individuo fenezca por haber nacido, alcance su pleno desarrollo y engendre un sucesor.

De este modo, se hace descender a la Forma platónica de aquel su cielo de inmutable realidad, y se la sumerge en el flujo del tiempo y de la existencia sensible. Aristóteles consideraba que, en tanto que la Forma fuese concebida como detentadora de una existencia eterna y separada en realización plena, ésta carecería del poder de traer al ser a algo similar a ella. De esta manera, la Forma ideal platónica era para él una hipótesis ociosa y superflua. El concepto de potencialidad le incapacitó para describir los procesos observados de la vida sin recurrir —como él pensaba— a «metáforas poéticas», o sin construirse un mundo de realidad ideal que presidiese la corriente del devenir en el tiempo.

Pues bien, a pesar de todo lo dicho y volviendo a nuestro tema principal, es el caso que esa ciencia biológica se inspira, en grado no menor que el platonismo, en la idea de aspiración. La Forma completa es una meta, no sólo en el sentido de que constituye el último estadio de un proceso de desarrollo, sino también en el sentido de que la tal es un «bien» o perfección; y el movimiento de la vida hacia su realización semeja el movimiento del deseo humano hacia los fines que ansía. La Biología es, pues, el campo en el que el aparato de conceptos que hemos repasado aquí —la Forma y la Materia, el acto y la potencia aristotélicos— cuadran mejor y

son más iluminadores. Y podríamos esperar asimismo que Aristóteles, tras eliminar en ese campo a la innecesaria hipótesis de un creador divino y de su modelo, completase su sistema sin recurrir a ninguna suerte de Dios. Sin embargo, cuando de la Biología pasa al campo de la ciencia física en su integridad, vemos que no puede zafarse de un Dios; y ese Dios será precisamente quien constituya el objeto último de la aspiración. Tan profundamente está esa idea enraizada en la mente de Aristóteles que él la invocará para todo movimiento y cambio que acaezca en la Naturaleza. La causa o la razón, no sólo del movimiento de la vida, sino de todo movimiento, sea éste el que sea, se hallará por tanto no en el principio sino en el fin. En relación con el mundo en cuanto un todo, el vocablo empleado para designar a tal fin es «Dios», esto es, la Forma pura y suprema que mueve todas las cosas no merced a un impulso mecánico, sino por atracción —cual el objeto de un deseo.

La argumentación que demuestra la existencia de tal ser es inválida para el moderno espíritu científico y deja fría a la consciencia religiosa. En efecto, aquélla puede resumirse como sigue: las sustancias son los primeros de entre los seres existentes; en consecuencia, si éstas son perecederas, todos los seres también lo serán. Sin embargo, el cambio y el tiempo son imperecederos: éstos nunca han podido comenzar a existir, ni tampoco les será posible dejar de hacerlo. Ahora bien, el único cambio que puede ser continuo y perpetuo es el movimiento circular en el espacio. Deberá existir, por consiguiente, una moción circular; y, para producir y sostener tal movimiento, será menester que exista una sustancia eterna cuya esencia no sea potencia sino actividad y que, por eso, constituya una Forma inmaterial y pura. Pues bien, la experiencia nos muestra que efectivamente existe un movimiento circular y eterno, a saber, la revolución del cielo de las estrellas fijas. ¿Qué mueve entonces ese cielo? Habrá de ser algo que, aun originando la moción, permanezca en sí inmutable. Y tal inmutable motor sólo podrá ser esa Forma pura y activa cuya existencia ya se ha demostrado. La actividad de esa Forma ha de ser del tipo superior imaginable, esto es, una vida eterna de autocontemplación, pues el único objeto digno de la contemplación de Dios tendrá que ser Dios mismo. Por ser perfecto, nada deseará; mas, por ser perfecto, será el

objeto del deseo del universo y, por ende, la causa última del movimiento de las esferas girantes y, en la región sublunar, del movimiento de todas las formas hacia su propia realización.

La afirmación de que la actividad de Dios tiene que ser pensamiento o contemplación se deduce evidentemente de la doctrina según la cual el pensamiento contemplativo de la razón es la actividad suprema que el hombre conoce. Así, tras describir ese su Primer Motor, Aristóteles continúa:

> De tal principio dependen los cielos y el mundo de la Naturaleza. Y su vida es similar a la mejor que podamos gozar nosotros, aunque lo hacemos por tiempo tan breve [...]. El acto de la contemplación es lo que hay de mejor y de más gozoso. Por tanto, si Dios se encuentra siempre en ese dichoso estado en el que a veces nos hallamos nosotros, ello nos mueve a maravilla; y si tal estado es aún mejor, todavía nos maravillaremos más. Y Dios, efectivamente, se encuentra en un estado aún mejor. También la vida le pertenece; pues que el acto del pensamiento es la vida y Dios *es* ese acto [...]. Afirmamos, por tanto, que Dios es un ser viviente, eterno y bonísimo; de suerte que la vida y la duración eternas y continuas pertenecen a Dios, pues que ellas *son* Dios.

La actividad de ese pensamiento divino es contemplativa y no práctica; contenida toda en sí, y no procedente de la acción. Dios no opera sobre el universo; ni siquiera lo conoce. La concepción de esa actividad divina se describe a las claras al referirse Aristóteles a su correlato en el ser humano. Así en las *Éticas* enseñará que el fin del hombre consiste en el perfecto ejercicio de aquella función superior que es esencial a nuestra naturaleza; y a ésta se la identifica finalmente con ese yo racional que Sócrates había descubierto y cuya inmortalidad sostuvo Platón. Esa razón o espíritu carece de órgano corpóreo, de compañero material. A la verdad que a veces es activa en el saber práctico, en la dirección de la conducta; pero tal actividad constituye un medio para un fin que la trasciende, mientras que la actividad teorética siempre es un fin en sí misma y, por tanto (sostiene Aristóteles), es de superior valor. En esta doctrina que postula un espíritu separado o razón, independiente del cuerpo, se hace visible una vez más la fidelidad de Aristóteles al platonismo. En cuanto hombre de ciencia, no contaba, por así decirlo, con razón alguna para creer en un espíritu semejante, diferente del principio vital o alma, de la que afirma que es inseparable de la materia del cuerpo mortal al cual informa y que, en consecuencia, es mortal. Ese espíritu inmortal y separable

constituye un artículo de fe heredado de Sócrates y Platón y que Aristóteles quizá fue demasiado sabio para ofrendar ante el altar de la congruencia. En efecto, en su exaltación de la vida teorética por encima de la actividad práctica, Aristóteles se muestra más platónico que el propio Platón; y ello es lo que le lleva a concebir un Dios que no puede ni conocer ni actuar sobre el universo, pero que está absorto en la contemplación de sí.

Particularmente, siempre me ha parecido desdichado que el vocablo «Dios» (que es, en el fondo, un término religioso) haya sido retenido por los filósofos para designar un factor presente en sus sistemas y que no puede ser objeto de veneración y, menos aún, de amor. En el medievo la sutileza del racionalismo escolástico fue apurada al máximo para reconciliar el Dios aristotélico con el Dios que los Evangelios proclaman. Por lo que hace al éxito de esa tentativa, prefiero citar el veredicto de un filósofo católico, Miguel de Unamuno,[2] quien tras versar sobre el Dios del Antiguo Testamento, continúa:

> Y de ese Dios surgido así en la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirlo en idea. Porque definir algo es idealizarlo, para lo cual hay que prescindir de su elemento inconmensurable o irracional, de su fondo vital. Y el Dios sentido, la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos y sosteniéndonos, se convirtió en la idea de Dios.
>
> El Dios lógico, racional, el *ens summun*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica [...] no es más que una idea de Dios, algo muerto [...].
>
> Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios.

Tal es la reacción de un espíritu profundamente religioso hacia el elemento aristotélico presente en la teología católica. Y la verdad desnuda es que el Ser descrito como el objeto del deseo del mundo ya ha cesado de ser un objeto de algo que nos fuera posible identificar como deseo. Cuando se racionaliza al Dios del sentimiento en la forma de una abstracción lógica, el sentimiento mismo se marchita y se diluye en algo que, para la religión, no tendrá significado mayor que el de una fuerza de atracción supuestamente causante de que dos partículas materiales graviten juntas. Merced a ese curioso sesgo de su evolución, la filosofía de la aspiración concluye con un Dios cuya función, con respecto al

mundo, es la misma que la de la Inteligencia presente en el sistema de Anaxágoras. Sócrates resultó decepcionado cuando halló que aquél no hacía uso de esa Inteligencia para otro propósito que no fuese el de principiar la moción en el espacio. Lo que él deseaba era una Inteligencia divina que planease el orden del universo para el mejor de los fines. La teología mítica de Platón colmó esta demanda; el Dios de Aristóteles, por el contrario, no planea el orden del mundo, ni actúa con vistas a ningún fin que sea bueno. Es Él, en sí mismo, el fin, absorto en la contemplación de la perfección propia; y la influencia que detenta sobre el mundo está, a la verdad, confinada a causar la revolución del firmamento sumo de las estrellas, esto es, el movimiento en el espacio. De esta suerte parece revestir poca importancia el hecho de que a ese Primer Motor se le ubique, como Anaxágoras, en el principio o, como Aristóteles, en el fin. La filosofía de la aspiración se ha trocado así en un mecanicismo invertido. Si Sócrates hubiese vivido para leer la *Metafísica*, apenas si hubiera reconocido el resultado de esa nueva corriente del pensamiento que él había originado.

Para nosotros es evidente que el fondo de aquella moral de aspiración no estribaba en el «deseo», atenuado hasta convertirse en algo apenas si distinguible de la atracción mecánica, sino un sentimiento más vital. Atengámonos a las versiones oficiales y llamémoslo caridad. En efecto, la caridad es ese elemento que falta y que Dante y sus maestros se afanaron por fundir con el deseo aristotélico en la forma de ese *Amor* que mueve el sol y las demás estrellas. Con todo, ese elemento procedía de otro campo y ni siquiera el genio de Dante pudo hacer plausible tal fusión. La caridad resiste a todas las cosas salvo la racionalización. El sistema aristotélico, al trascender el campo biológico para incluir todo el conjunto de la física y de la metafísica, se convierte en un monumento colosal del racionalismo, en una estructura compacta y omniabarcadora que proporciona respuesta a cualquier interrogante. Y es el sino de tal monumento en convertirse en cenotafio y no en permanente refugio del espíritu. Los griegos reivindicaban las demandas de la cabeza; el cristianismo las del corazón. Ambas demandas son válidas y complementarias. El mundo moderno, puede admitirse, ha menester de que los antiguos le recuerden de que en una filosofía plena de la vida tiene que

haber lugar tanto para el pensamiento riguroso como para el sentimiento.

Si la caridad se olvida, la fuerza de la moral de aspiración estriba en ese otro rasgo que la distingue de la ética del apremio social. Su centro está constituido por un ideal, encarnado en una gran personalidad cuya vida es garante de que una perfección raramente alcanzada no se halla más allá de las capacidades extremas de los seres humanos. Para el mundo antiguo esa personalidad fue la de Sócrates. Y a él remontaban su origen las dos escuelas, la de los estoicos y la de los epicúreos, que se confrontaron como rivales en los restantes siglos. Ambas vieron en él a un hombre que había logrado esa paz de ánimo imperturbable que, en sus distintos modos, ellos concebían como el secreto de la felicidad.

La escuela epicúrea es la más atractiva, quizá porque el dulce Epicuro asignó un gran papel, en una vida dichosa, a esa forma de la caridad que llamamos amistad. La helada teología aristotélica, por tanto, no podía serle de ningún uso; y el dogma platónico de la retribución moral en la otra vida le repelía y le asustaba. De esta suerte aceptó la filosofía materialista del atomismo no en razón de su mérito científico, sino por la seguridad que ésta ofrecía de que el alma *no* es inmortal y no precisa imaginarse premios o castigos tras la muerte. La esperanza infalible en la aniquilación había de desposeer a la religión de todos sus horrores. Sin embargo, la distinción entre tal esperanza y la desesperación o, en el mejor de los casos, de la resignación, es difícil de percibir. No deja de nimbar una invencible melancolía en la conocida exhortación epicúrea:

> Ven, pues, y gocemos de las cosas buenas que están presentes y usemos con presura de todos los seres tal como lo hacíamos en nuestra juventud. Colmémonos de ungüentos y de costoso vino; y que no se nos escape ninguna flor que traiga Primavera. Coronémonos de rosas antes de verlas marchitas. Que ninguno de nosotros se prive de su parte de gozo; dejemos en todos los lugares señas de nuestra alegría, pues tal es la suerte y el lote que nos han correspondido.

El estoico, por su parte, no aceptaría ninguna de estas ambiguas consolaciones. Él será el puritano, el que se atendrá a la gozosa indiferencia de la tradición socrática con respecto a los placeres del cuerpo y que será proclive a confundir a ésta con un tenebroso e incoloro ascetismo. Así no percibirá diferencia alguna

entre la confianza en la providencia y la sumisión ante el destino. Caminará erguido en los sucios harapos de la probidad, con el rostro vuelto hacia una cima de sabiduría y de virtud infalibles, a la que incluso el pequeño clan de los elegidos cuenta con pocas o ninguna esperanza de alzarse.

Estos últimos filósofos, sin embargo, se ubican ya allende el campo en que se confina mi exposición. Sólo los menciono porque no puedo resistirme a la tentación de redondear la analogía que anteriormente esbocé. En la ciencia presocrática percibimos algo similar a la actitud de la infancia maravillada; en algunas de las doctrinas de los sofistas oímos el acento de la rebelión contra la autoridad que es propia de la adolescencia. En Sócrates, en Platón, en Aristóteles, la filosofía helena se eleva a la madurez de una responsable edad adulta y a la plenitud de su poder intelectual. Pero la prodigalidad del intelecto semeja destinada a desbordarse con seguridad igual a la de la imaginación creadora de mitos. Nada queda, pues, sino la filosofía de la ancianidad, la resignación de ese crepúsculo que anega por igual el jardín del Placer y la rábida de la Virtud.

Notas

1. Las cuatro conferencias que este libro contiene fueron pronunciadas como parte de un curso sobre Filosofía Griega en el Summer Meeting organizado por el Board of Extra-Mural Studies en Cambridge en agosto de 1932. El tema escogido para las sesiones fue el de la contribución de la Grecia antigua a la vida moderna.

1. C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1930), Suplemento I, p. 331 (hay trad. cast.: *El significado del significado*, Paidós, Barcelona, 1984).

2. Cf. E. Meyerson, *De l'explication dans les sciencies*, París, 1921, II, 327; Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, París, 1887, p. 264.

3. Lèmery, *Cours de Chymie*, citado por E. Meyerson en *De l'explication dans les sciencies*, París, 1921, I, 285.

1. *Memorias*, I, cap. I, 11-16.

2. Calicles, el joven de mundo, que aparece en el *Gorgias* de Platón, pp. 482 y ss., expone con gran vehemencia esta doctrina del derecho natural del más fuerte.

3. Cf. J. Burnet, *The Socratic doctrine of the Soul*, en *Essays and Addresses*, 1929, p. 126

1. Libro III, caps. 82-84.

2. Las obras más importantes de este primer grupo son: la *Apología*, el *Critón*, el *Eutifrón*, el *Laques*, el *Cármides*, el *Lisis*, el *Protágoras* y el *Gorgias*.

3. La obra de J. Burnet *Greek Philosophy*, parte I, Londres, 1914, p. 46, proporciona más datos con respecto a la música.

4. Si esta anécdota no es auténtica, para nuestro propósito basta el hecho de que podamos concebirla como tal.

1. Al doctor Ogle (22 de febrero de 1882): «De las citas que había visto me había hecho con una alta noción de los méritos de Aristóteles; pero no tenía ni la idea más remota con respecto al maravilloso hombre que fue. Linneo y Cuvier han sido mis dos dioses, aunque de maneras distintas, pero éstos no eran sino colegiales al compararlos con el viejo Aristóteles. Qué curiosa es, además, su ignorancia con respecto a ciertos puntos, por ejemplo el papel desempeñado por los músculos como medios de la locomoción. Celebro que usted me haya explicado de forma tan probable algunos de los más claros errores que a él se atribuyen. Jamás me percaté, antes de leer su libro de usted, a qué enorme acumulación de trabajo debemos incluso nuestro conocimiento más común» (*Life and Letters of Charles Darwin*, III, p. 252).

2. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

Antes y después de Sócrates
Francis M. Cornford

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Título original: *Before and after Socrates*

© del diseño de la portada, Mauricio Restrepo
© de la imagen de la portada, Album / akg-images / Electa

© Cambridge University Press, Londres, 1926, 1927, 1972 y 2011

© de la traducción; Antonio Pérez Ramos

Derechos exclusivos de edición en español reservados para España y propiedad de la traducción:
© Editorial Planeta, S. A., 2011
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta S. A.
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): noviembre de 2011

ISBN: 978-84-344-7054-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com